



Trivium

Revue franco-allemande de sciences humaines et sociales - Deutsch-französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften

4 | 2009

Les « religions orientales » dans le monde grec et romain

Die »Orientalischen Religionen« im Laboratorium des Hellenismus: Franz Cumont

Corinne Bonnet

Traducteur : Achim Russer



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3452>

ISSN : 1963-1820

Éditeur

Les éditions de la Maison des sciences de l'Homme

Référence électronique

Corinne Bonnet, « Die »Orientalischen Religionen« im Laboratorium des Hellenismus: Franz Cumont », *Trivium* [Online], 4 | 2009, online erschienen am 23 Oktober 2009, abgerufen am 20 April 2019. URL : <http://journals.openedition.org/trivium/3452>

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.



Les contenus de la revue *Trivium* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Die »Orientalischen Religionen« im Laboratorium des Hellenismus: Franz Cumont

Corinne Bonnet

Traduction : Achim Russer

NOTE DE L'ÉDITEUR

Wir danken Corinne Bonnet und dem K. G. Saur Verlag für die freundliche Genehmigung, diesen Artikel zu übersetzen.

»Die Religionsgeschichte ist eine mystische
Geliebte, der ich oft untreu bin, die ich aber immer
wieder mit Vergnügen aufsuche.«

Franz Cumont an Hermann Diels, 27. April 1904

1. Einleitung

- ¹ 1989 stellte Aline Rousselle fest, dass »unsere Bibliographien zu den orientalischen Religionen Cumont noch nicht in die Geschichtsschreibung eingehen ließen«.¹ Glücklicherweise haben unterschiedliche Initiativen – insbesondere das von Aline Rousselle veranstaltete Kolloquium über *Franz Cumont et la science de son temps* (»F. C. und die Wissenschaft seiner Zeit«) und die an der Academia Belgica betriebenen Forschungen und Veröffentlichungen hinsichtlich seiner Korrespondenz – diesen Prozess seit mehreren Jahren in Gang gebracht.² Unter der Ägide dieser Institution wurde nunmehr eine Neuausgabe von Cumonts Werken lanciert, die seinen Einzug in das Feld der Geschichtsschreibung besiegeln dürfte. Dieses Projekt zielt vor allem darauf ab, die innere Funktionsweise und das geistige Umfeld eines Denkens zu begreifen, das für viele das Problemfeld »orientalische Religionen« überhaupt erst begründet hat. Anschließend

wird seine unmittelbare Rezeption, seine Wirkungsgeschichte und sein Beitrag zu unseren heutigen Methoden und Problemstellungen zu erkunden sein. Um dem auf die Spur zu kommen, was sie »Cumont vor Cumont« nannte, beabsichtigte Aline Rousselle, sich »an Cumonts Seite, auf seine Seite zu begeben, aus unserem Wissen auszuschalten, was er nicht wusste, sein historisches, archäologisches, ikonographisches Vorwissen zu übernehmen«, kurz, »neben dem Meister Platz zu nehmen«, nicht »den Meister abzulösen«. Das ist auch meine Absicht, wenn ich versuchsweise in Cumonts eigener, in der Academia Belgica in Rom aufbewahrter Bibliothek arbeite, mit seinen Büchern, seinen Notizen, seinen Briefen.

- 2 Ich werde mich also bemühen, Cumonts Arbeit über die orientalischen Religionen zu »entbeinen«, sie zu dekonstruieren, die hauptsächlichsten logischen Verknüpfungen seines Denkens herauszuarbeiten, um seine Voraussetzungen, seine Originalität und seine »Anleihen«, seine Arbeitsweise zu würdigen.³ Ich werde also zunächst die Genese des Buchs *Orientalische Religionen* und ganz kurz auch seine unmittelbare Rezeption ins Auge fassen, sodann seinen Aufbau und seine »ideologischen« und wissenschaftlichen Voraussetzungen, schließlich den »Sockel«, auf dem es aufruht, und die Art und Weise, wie es sich in vorangehende und nachfolgende geistige Verwandtschaften einordnet. In engem Zusammenhang mit dem Beitrag von Pascal Payen über Droysen⁴ soll der meine erkunden, wie die Geschichtsschreibung der zweiten Hälfte des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Modelle für das Verständnis des Kulturtransfers zwischen dem Osten und der Welt der klassischen Antike ausgearbeitet hat.

2. Die Entstehung eines »kleinen Buchs über einen großen Gegenstand«

- 3 Im Jahre 1905 wurde Cumont, damals 37 Jahre alt und Professor an der Universität Gent, vom Collège de France eingeladen, eine Vorlesungsreihe im Rahmen der Michonis-Stiftung durchzuführen. Im Vorjahr war er zum korrespondierenden Mitglied der französischen Académie des Inscriptions et Belles-Lettres ernannt worden. Zum Thema seiner Vortragsreihe wählte Cumont *Les religions orientales dans le paganisme romain* (»Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum«, im Folgenden O.R.).⁵ Seine *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* (1894–1899) und seine Schrift *Les Mystères de Mithra* (1900; diese erste Ausgabe erschien 1903 auch auf Deutsch und Englisch) hatten Cumont zu dem Mithras-Experten schlechthin gemacht; seine Arbeiten hatten in der Welt der Wissenschaft Furore gemacht. Das gewählte Thema stellte für ihn somit kein Neuland dar, sondern eine geradlinige Fortsetzung seiner früheren Arbeiten. Schon in der Arbeit über *Alexandre d'Abonotichos ou un épisode de l'histoire du paganisme au II^e siècle*, mit der er 1877 sein Studium abschloss, ist von der Geschichte des »Heidentums« die Rede – ein Begriff, der in seiner wissenschaftlichen Produktion im übrigen allgegenwärtig bleibt.
- 4 Das seinem wissenschaftlichen Werk zugrunde liegende Projekt legt er in einem Brief vom 11. März 1900 an Theodor Mommsen folgendermaßen dar:

»Teurer Meister,
entschuldigen Sie, wenn ich Ihnen für Ihren Brief nicht früher gedankt habe; von allen, die mir mein Mithras eingebracht hat, hat er mir am meisten zu denken gegeben. Ihre ermutigenden Worte haben mich in dem bereits gefassten Entschluss bestätigt, meine Untersuchungen über die Geschichte des Heidentums fortzusetzen und eines Tages, falls es in meinen Kräften steht, eine Geschichte seines

Verschwindens zu schreiben – sofern es wirklich verschwunden ist. Dieses Ziel liegt noch in weiter Ferne und ich weiß nicht, ob ich es je erreichen werde. Steht man erst einmal im dritten Lebensjahrzehnt, dann hat man nicht mehr jenes unendliche Vertrauen, das in den frühen Studienjahren die Kraft und die Gefahr zugleich ausmacht. Auch wird man immer mehr von ebenso lästigen wie unabweisbaren beruflichen Verpflichtungen in Anspruch genommen. Aber es ist gut, im Leben mindestens ein großes Vorhaben zu verfolgen, ob es sich nun verwirklichen soll oder nicht. Es hindert den Geist daran zu vagabundieren, und die Energie, sich in der stets erneuerten Fülle von Alltagsgeschäften abzunutzen. Ut desint vires ...«

Nach seinen Pariser Vorträgen wird Cumont 1906 im Rahmen der Hibbert Lectures nach Oxford eingeladen.⁶ Hier trägt er im Grunde dasselbe vor, was er im selben Jahr in Form eines Buchs von 333 Seiten in den *Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation* veröffentlicht, einer mit der V. Sektion der Pariser *Ecole Pratique des Hautes Etudes* gemeinsam betriebenen Veröffentlichungsreihe.⁷ In der »Vorrede« zur ersten Ausgabe bezeichnet Cumont sein Buch als »klein [...] im Verhältnis zu dem Umfange des in ihm behandelten Themas«. Er widmet es Charles Michel, seinem Lehrer in Gent und lebenslangem Freund, der, frankophil wie Cumont selbst und Epigraphiker, aber auch Sanskritist, eine geistige »Zweisprachigkeit« verkörperte, die Cumont selbst unablässig praktizierte.⁹

- 5 An ein breites gebildetes Publikum¹⁰ nicht weniger als an Fachgelehrte adressiert, setzt dieses Buch sich rasch als Standardwerk durch; katholische Kreise allerdings reagieren zurückhaltend, wenn nicht feindselig. Die O.R. erfahren 1909 eine zweite Auflage, zwei weitere 1928 und 1929¹¹, letztere überarbeitet, erweitert und mit Illustrationen versehen. Die deutsche Übersetzung des Pastors Georg Gehrich, eines Tiele-Schülers, der bereits die *Mysterien des Mithra* übersetzt hatte, erscheint 1910 bei Teubner; es folgen die anglo-amerikanische (1911) und die italienische Übersetzung (1913 bei Laterza), die von Benedetto Croce angeregt und von Luigi Salvatorelli besorgt wird.¹² Alle diese »Momente« im Leben des Buchs, die Vor- und Nachgeschichte seiner Ausgaben, sind in Rom durch überreiche und größtenteils unveröffentlichte Archivbestände dokumentiert.

3. Einige Worte zur unmittelbaren Rezeption

- 6 Cumont war sich durchaus dessen bewusst, dass er ein »heißes Eisen« anpackte¹³, denn der Frage nach der Beziehung zwischen den »orientalischen Religionen« und dem Christentum konnte er sich – selbst wenn er sich ihrer erwehrte – nicht entziehen. Seine Perspektive war in gewissem Maße die eines Historikers, der das Christentum von seinem Sockel herunterholt, um es mit anderen Religionen zu vergleichen. Die liberalen Kreise, denen die Familie Cumont angehörte, spendeten dieser »Relativierung« der Genese des Christentums Beifall. Von katholischer Seite hingegen wurde der religionsgeschichtliche Ansatz als verschleierter Angriff auf das Christentum (als »trojanisches Pferd«) empfunden.¹⁴ Folglich machte man gegen seine Thesen und seine Person ziemlich massiv Front, und dies um so mehr, als er zwei Jahre später (1908) mit Alfred Loisy in Kontakt trat.
- 7 Im hysterischen Klima des Modernismus und aufgrund des für das politische Leben Belgiens vor allem im Bildungsbereich charakteristischen aufgeheizten Bipolarismus gelang es konservativen klerikalen Kreisen dank zufälliger Umstände, Cumonts Rücktritt von seinen Ämtern an der Universität Gent herbeizuführen (1910–1911). Zahlreiche Dokumente, darunter auch die Parlamentsdebatten um die »Cumont-Affäre«, zeigen die

offenkundige Verbindung zwischen dem Erfolg der O.R. und dem Ende der akademischen Laufbahn Cumonts, der einer Hexenjagd zum Opfer fiel.¹⁵

- 8 Wesentlich an der unmittelbaren Rezeption des Werks ist die polemische Auseinandersetzung mit Jules Toutain (1865–1961), die zwar weniger heftig verlief, aber tiefe und dauerhafte Spuren in Cumonts Wirkungsgeschichte hinterließ.¹⁶ Der Cumontschen These von der weiten Verbreitung orientalischer Kulte im Okzident hält Toutain in seinem 1911 erschienenen Werk über heidnische Kulte im Römischen Reich die Dürftigkeit der epigraphischen Spuren entgegen.¹⁷ Cumont antwortet ihm 1912: Er hält an seiner Analyse fest, kritisiert, dass Toutain von Italien und Rom absieht, und stellt seine Methode in Frage, die sich allzu ausschließlich an Inschriften ausrichte, Literatur und Archäologie nicht hinreichend berücksichtige und die Überlagerung von Kulturen vernachlässige.¹⁸ Toutain erwidert in der Einleitung zum dritten Teil seiner Untersuchung (1920) mit einer Verteidigung seiner »minimalistischen« Auffassung von Einfluss und Ausbreitung der orientalischen Kulte.¹⁹ Zu Recht fragt er nach der Verbindung zwischen den vorwiegend von Literatur und Kunst gespiegelten Glaubensinhalten, Theologien, religiösen Ideen auf der einen Seite und den durch »epigraphische Serien« erfassbaren Riten oder Kulturen auf der anderen. In einer Rezension dieses Werks schließlich hebt Cumont 1922 auf das Bedenkliche des Arguments *e silentio* ab, da Toutains Auswahl die verfügbaren Quellen einschränke und nicht alle religiösen Praktiken schriftliche Spuren hinterließen.²⁰
- 9 Diese höfliche und sachliche Debatte bezieht sich somit auf echte Methodenprobleme, auf praktische und ideologische Optionen zugleich. Gewiss hat Toutain auf manche Schwächen der Methode Cumonts hingewiesen, etwa auf das übertriebene Gewicht, das er literarischen Dokumenten und damit theologisch-philosophischen Spekulationen einräumt, sowie auf die manchmal allzu rasche Übernahme der von den Quellen selbst suggerierten Lesarten und Interpretationsmodelle. Dabei bleibt Toutain allerdings ganz wie Cumont dem gängigen Diffusionismus²¹ verpflichtet, insofern auch er sein Thema wesentlich unter geographischem Aspekt behandelt. Wie Cumont widmet auch Toutain der Astrologie und der Zauberei ein Kapitel; er löst sich jedoch von dessen Optik, wenn er, gestützt auf Révilles Arbeiten, in seinem Kapitel VI (»Der heidnische Synkretismus«) darauf insistiert, dass dieses Phänomen in den Provinzen keine Wurzeln schlug und sich kaum ausbreitete. Das Cumontsche Szenario – eine orientalische Flutwelle ergoss sich über die römische Welt – nuanciert Toutain, indem er die in den Provinzen herrschende Dynamik von der Entwicklung in der Metropole unterscheidet und den unterschiedlichen sozialen Schichten mehr Aufmerksamkeit widmet.

4. Aufbau und »Philosophie« der »Orientalischen Religionen«

- 10 Wie konzipierte und organisierte Cumont sein Projekt? In seiner »Vorrede« finden sich dazu einige wesentliche Elemente, die wir in vier Punkten zusammenfassen wollen.

4.1. Die in der »Vorrede« angekündigten Hauptlinien

a) Ein aus Vorträgen hervorgegangenes Buch

- 11 Cumont teilt mit, er habe die Form der Vorträge kaum angetastet und sich damit begnügt, »eine kurze Bibliographie nebst Anmerkungen für solche Gelehrte hinzuzufügen, die meine Behauptungen nachzuprüfen wünschten«. ²² Sein Vorgehen ist mithin selektiv: Er legt keine Bilanz dessen vor, »was das römische Heidentum dem Orient entlehnt oder ihm gegeben hat«. ²³ Der pädagogische Charakter des Textes zeigt sich namentlich darin, wie das untersuchte Phänomen kartographiert wird.

b) Eine interne Perspektive des Heidentums, die auf eine »moralische« Geschichte hinausläuft

- 12 Das Thema wird von vornherein in eine heidnische Perspektive gestellt, in die der »innere[n] Entwicklung des Heidentums in der lateinischen Welt«. ²⁴ Cumont bezweifelt nicht, auf dieser Ebene zu einer »Wahrheit« gelangen zu können. Was er mit dem Erfolg der orientalischen Religionen zu erklären beabsichtigt, ist »die wichtigste Tatsache in der Kulturgeschichte des heidnischen Kaiserreiches«. ²⁵ Sein Interesse bezieht sich mithin auf die Entwicklung des Glaubens, auf die Religion in ihrer privaten, moralischen und geistigen Dimension, also in gewisser Weise auf die soziale Dimension der angeblichen Krise des Römischen Reichs. ²⁶
- 13 Aufgrund dieser Vorentscheidung ist der Bezug zur Entstehung des Christentums, der bei den meisten seiner Vorgänger ausdrücklich im Zentrum des Diskurses steht, bei Cumont widersprüchlich und paradox. Einerseits ist er versucht, bewusst eine »Lücke in meiner Arbeit« offen zu lassen ²⁷, das Christentum nur *beiläufig* und *nebenher* zu thematisieren und die heiß diskutierte Frage der Kontinuität zwischen Judentum und Christentum auszublenden, nicht weil sie vernachlässigbar, sondern weil sie in seiner Perspektive, der der inneren Entwicklung des römischen Heidentums, sekundär ist. Andererseits kommt Cumont bei seiner Arbeit nicht umhin, sich des Christentums als ständig präsenten, aber »verdrängten« heuristischen und hermeneutischen Horizonts zu bedienen. Dieser (fehlschlagende) Versuch, sich vom Christentum als zentraler Vorgabe zu lösen, ist einer der innovatorischsten Beiträge dieses Buchs ²⁸ und einer der Gründe seines Erfolgs bei den Altertumsforschern.

c) Die *longue durée* des hellenistischen Laboratoriums

- 14 Cumont arbeitet über das römische Heidentum, rechnet dessen Transformationen aber den Langzeitwirkungen des Hellenismus zu:
- »So führt die Untersuchung der dem Christentum wie den orientalischen Mysterien gemeinsamen Lehren und Bräuche fast immer über die Grenzen des römischen Reiches hinaus und zurück bis in den hellenistischen Orient. Dort wurden die religiösen Vorstellungen geprägt, die sich unter den Cäsaren im lateinischen Europa einbürgerten; dort ist der Schlüssel noch nicht gelöster Rätsel zu suchen.« ²⁹
- Seine Untersuchung setzt daher idealiter in dem Moment an, in dem das, was er bezeichnenderweise *griechische Kultur* und *barbarische Theologie* nennt, miteinander in Kontakt tritt. Innerhalb dieser *longue durée* unterscheidet er zwei Etappen: die alexandrinische Epoche, für die sich »schwierige und verwickelte Fragen nach Herkunft

und Abhängigkeit« stellen³⁰, und die römische Epoche – die der Diffusion der orientalischen Religionen –, die ahnungslos dem Triumph des Christentums den Weg bereitet.

d) Die völlige Auflösung der alten Staatsreligion der Römer

15 Die innere Entwicklung des Heidentums wird durch das in Deutschland sehr verbreitete historiographische Schema der »Dekadenz«³¹ gekennzeichnet, ein mit der so genannten Krise des 3. und 4. Jahrhunderts einhergehendes Phänomen. Cumont nutzt es zur Gegenüberstellung von Orient und Okzident: »Während Griechenland verarmt, erniedrigt, erschöpft ein kümmerliches Dasein fristet, während Italien sich entvölkert und nicht mehr imstande ist, sich selbst zu erhalten, während die anderen europäischen Provinzen kaum der Barbarei entwachsen, heimsen Kleinasien, Ägypten und Syrien die reiche Ernte ein, welche der römische Friede ihnen sichert.«³² An dieses Schema vom europäischen »Niedergang«³³ knüpft Droysens Vision³⁴ eines auf wirtschaftlicher, juristischer, technischer, geistiger und religiöser Ebene befruchtenden, an lokalen Sprachen, ikonographischen und sakralen Traditionen reichen Orients an. Rom ist also von einem überlegenen, hellenisierten Orient abhängig. Überall »ist die asiatische Kultur allmählich an die Stelle der italischen getreten«, am stärksten im religiösen Bereich, wo sie »zu der völligen Auflösung des griechisch-römischen Heidentums geführt hat«.³⁵

16 Gegenüber denen, die (wie Boissier und Toutain) die Lebendigkeit der römischen Kulte, der bürgerlichen wie der kaiserlichen, hervorheben, vertritt Cumont eine »apokalyptische« Lesart: Die orientalischen Religionen haben die inadäquat, unbefriedigend gewordene römische Religion buchstäblich vernichtet, weil die »Achse der Sittlichkeit«³⁶ sich in Richtung auf Anliegen verschoben hatte, die mit dem individuellen Heil in Verbindung stehen: »Das Heil der Seele [ist] nunmehr zur wichtigsten Angelegenheit der Menschen geworden«³⁷; »indem sie [i.e. die heidnischen Kulte des Orients] die innere Reinigung zum Hauptinhalt des Erdendaseins machten, haben sie das psychische Leben verfeinert und gesteigert und ihm eine fast übernatürliche Intensität verliehen, welche die antike Welt vorher nicht gekannt hatte«.

³⁸ Kurzum, »der antike Nationalkultus Roms ist tot«.³⁹

4.2. Die Prämissen: Quellen und Ursachen

17 In seiner Struktur spiegelt das Buch die der Vorträge; ihre thematischen, hauptsächlich geographisch definierten Einheiten werden von je einem Kapitel über die Quellen und über die Ursachen des Phänomens eingeleitet. Damit unterstreicht Cumont seinen historischen Ansatz. Aber in welcher Weise?

I. Die Nutzung der Quellen

18 Die Cumont zufolge unzureichenden und unzureichend genutzten Quellen werden einer hellsichtigen Interpretation unterzogen: »Als Profane an die Pforte eines Sanktuariums verwiesen, hören wir nur das undeutliche Echo der heiligen Gesänge und können nicht einmal im Geiste der Feier der Mysterien beiwohnen.«⁴⁰ In seiner ausführlichen Darlegung unzugänglicher Gestade betont Cumont immer wieder Glaubensinhalte, Innerlichkeit, religiöse Dramen, während er – wohl unter dem Einfluss eines zu seiner Zeit verbreiteten »pietistischen« Schemas – von der pragmatischen und gestischen

Mechanik des Polytheismus weitgehend absieht, kurzum: Er sieht den Polytheismus allzu sehr durch eine monotheistische Brille. Das Gros seiner Quellen stellen denn auch Philosophen und Kirchenväter, wobei Cumont sich der daraus resultierenden Verzerrungen durchaus bewusst ist. Er schließt seine Überlegungen dazu mit den Worten: »Kurzum, die literarische Überlieferung ist wenig umfangreich und oft wenig glaubwürdig.«⁴¹ Daher die Bedeutung der sichereren, präziseren epigraphischen und archäologischen Dokumente, die Zugang zu dem verschaffen, was Cumont höchst bezeichnenderweise »die äußere und profane Geschichte dieser Religionen« nennt.⁴² Darunter versteht er ihre Verwurzelung, den Klerus, die Gläubigen, die Opfergaben, die Zeremonien. Das eigentlich Sakrale aber steckt für ihn woanders: in der Liturgie und den Glaubenslehren, wie es auch im Christentum der Fall ist.

II. Die Untersuchung der Gründe für die Ausbreitung der orientalischen Kulte

- 19 Sie beruht auf einer Voraussetzung, nämlich dem »Gegensatz zwischen der griechisch-orientalischen Welt und der lateinischen Welt«⁴³, zwischen Okzident und Orient, von denen der eine romanisiert ist, der andere zwar hellenisiert, aber auch Pflanzstätte dynamischer lokaler Kulturen, die das griechische Element assimilieren und in den Okzident einsickern, wo sie überfluten, »was der griechische und der römische Genius in mühseliger Arbeit geschaffen hatten«.⁴⁴
- 20 Ohne die Bedeutung ökonomischer und sozialer Faktoren – die Zirkulation der Güter und Personen (Kaufleute, Soldaten), die zu einer »Rassenmischung«⁴⁵ führt – zu leugnen, macht Cumont aus ihnen doch eher *Agenten* der Diffusion jener Kulturen als wirkliche *Ursachen*: Sie erklären das *Wie*, nicht das *Warum*. Der tiefere Grund liegt in der moralischen und geistigen Entwicklung des Okzidents.
- 21 Für die Erklärung des Siegs der orientalischen Kulte schließt Cumont die »darwinistische«, also rassistische, ja rassistische Deutung⁴⁶ aus, der zufolge die Ankunft der Orientalen die keltischen und italischen Rassen geschwächt hätte, wie es das deutsche Denkmodell von der *Ausrottung der Besten*⁴⁷ als Auslöser für Dekadenz und Regression vorsah. In seiner Auseinandersetzung mit einem ambivalenten Orient⁴⁸ verwirft Cumont die Sicht, die ihn als minderwertig und wild, als Quelle von Korruption und Barbarei auffasst: Trotz ihrer scheinbaren Unzivilisiertheit repräsentieren die orientalischen Kulte »in Wahrheit einen fortgeschritteneren Typus als die alte nationale Frömmigkeit«, als »das alte griechisch-italische Heidentum«.⁴⁹
- 22 Cumont tendiert also zur Ablehnung des herkömmlichen Schemas von einem dekadenten Orient und hin zu einer Sicht, die dem »optimistischen« Szenario Droysens vom Orient als Quelle des Fortschritts nahekommt. Aber den ideologischen und historiographischen Schemata seiner Zeit entgeht er doch nicht ganz: »Je mehr man sich dem Ende der Kaiserzeit nähert, um so mehr scheint die allgemeine Willensschwäche und die Charakterlosigkeit zuzunehmen. Immer seltener wird die gesunde Kraft des Geistes [...].«⁵⁰ An manchen Stellen bewertet Cumont die orientalischen Kulte äußerst negativ – als niedrig, verächtlich, grausam, wild, primitiv –, ganz als kämpften zwei entgegengesetzte Denkweisen in ihm.
- 23 Mussolini hatte dies durchaus gespürt, als er am 6. September 1913 in der sozialistischen Zeitschrift *Avanti* unter dem Titel »Wie die Götter Roms untergingen« (*Come perirono gli dei di Roma*) eine Rezension der gerade erst bei Laterza erschienenen italienischen Übersetzung Cumonts veröffentlichte:

»Cumont unternimmt es zu zeigen, dass die Umwandlung und Auflösung des alten römischen Polytheismus – dem Predigen der asiatischen Kulte geschuldet – eine für das Aufblühen des Christentums geeignete Atmosphäre schafft.«

Mussolini, vom Antisemitismus noch wenig angefochten, hebt die Qualitäten des Orients hervor, in dem wirtschaftlicher Fortschritt und geistige Regsamkeit herrschten: »Der Orient ist arbeitsam, kaufmännisch tüchtig, technisch entwickelt [...]. Die Herrscher Roms sind bereits geblendet von dem Trugbild eines orientalischen Reichs«, andererseits aber »lässt die Einwanderung der Orientalen die Rasse entarten, ermatten, unterwirft sie neuen Göttern«, selbst wenn »die Religionen des Orients die Intelligenz eher befriedigen«. Dasselbe Hin und Her also wie bei Cumont, und auch die Feststellung vom »Tod« des römischen Heidentums. Mussolini schließt:

»Mit diesem klaren, kurzen und bündigen Buch, das wir nicht gerühmt, sondern resümiert haben, führt Cumont uns das größte geistige Ereignis unserer Geschichte vor Augen. Nun wissen wir, an welchem Übel die Götter des alten Rom gestorben sind, und erkennen die Gründe, die bewirkten, dass aus dem geheimnisvollen Gären der orientalischen Religionen das monotheistische... oder, wenn man lieber will, tendenziell monotheistische Christentum hervorgehen sollte. [...] Das Christentum ist das Resultat eines Komplexes von historisch bestimmenden und bestimmenden Faktoren und nicht bereits Auswirkung des Wunders, das sich in einer weit zurückliegenden, eisigen Dezembarnacht im Stall von Betlehem vollzog...«⁵¹

Die wahren Ursachen sind also moralischer Natur: Glaube, Geistigkeit, Hingabe, Mysterien – so lauten die Schlüsselwörter des Cumontschen Erklärungsapparats. Die mit dem Aufkommen des monarchischen Modells einhergehende Krise der althergebrachten Nationalreligionen führte zum Universalismus, zum Sieg der barbarischen Mysterien, denn »diese Religionen befriedigten in höherem Maße erstens die Sinne und das Gefühl, zweitens den Verstand, endlich und vor allem das Gewissen.«⁵² Die in ihrem Amt völlig aufgehenden orientalischen Priester waren letztlich Seelsorger. Die römische Religion, abwechselnd als konservativ, kindisch, monströs, archaisch und arm, aber ehrlich qualifiziert, genügte nicht mehr, »die Tempel standen verlassen und drohten zu verfallen.«⁵³ Aus dem Kampf dieser beiden Kulturen ging eine neue Welt hervor: »Die Antike starb, eine neue Ära hub an.«⁵⁴

4.3. Ein diffusionistischer und teleologischer Diskurs

- ²⁴ Ausgehend von diesen Prämissen fasst Cumont vier Regionen näher in Augenschein: Kleinasien, Ägypten, Syrien (namentlich als Zwischenstation Babylons und der Chaldäer) und Persien. Zwei thematische Kapitel ergänzen die Darstellung: die Ausbreitung von Astrologie und Zauberei und die Transformation des römischen Heidentums. Der Aufbau der Argumentation zeichnet mithin das Bündel von Ost-West-Bewegungen nach, die in Rom, der Hauptstadt des Römischen Reichs und Wiege des Christentums, zu ihrem Zielpunkt gelangt. Die orientalischen Religionen streben somit dem römischen Heidentum zu, das sie umwandeln und abschwächen, womit sie dem Christentum den Weg bereiten. Cumont macht sich Juvenals berühmtes Bild vom Orontes (und Nil), die in den Tiber münden, zu eigen, zu dem Nicole Belayche Entscheidendes geäußert hat; wir werden darauf zurückkommen.⁵⁵ Als Verdrängtes (ich benutze diesen Begriff bewusst) konstituiert das Christentum Cumonts impliziten Bezugshorizont, den Endpunkt, dem die von ihm beschriebene Entwicklungsbahn vom Orient her zustrebt. Deswegen legt er so viel Gewicht auf die Mysterienkulte.

- 25 Der vierten Auflage (1929) fügt Cumont im Übrigen einen Anhang über die nach seinen Worten »halborientalischen« »Bacchusmysterien in Rom« hinzu.⁵⁶ J. M. Pailler hat dargelegt, inwiefern dieser Anhang ein Element der Kontinuität und zugleich des Bruchs darstellt: Er bringt den »roten Faden« in Cumonts Denken, die Mysterien, zum Vorschein, zeigt aber zugleich auch, wie sehr er bis 1929 die Bedeutung der griechischen Zwischenstation für die Migration der orientalischen Kulte unterschätzt hatte.⁵⁷
- 26 In seinem Schlusskapitel knüpft Cumont die bisher monographisch ausgelegten Fäden zusammen und erstellt ein Gesamtbild, das die einheimischen (italischen, keltischen, iberischen) Götter, die römischen Götter und die orientalischen Götter im römischen Okzident umfasst. »Alle Formen des Heidentums wurden gleichzeitig angenommen und gepflegt, während der exklusive Monotheismus der Juden seine Anhänger behielt und das Christentum seine Gemeinden vergrößerte [...].«⁵⁸ Wie Boissier und Réville unterstreicht Cumont die Verworrenheit und Inkohärenz des von Synkretismus geprägten religiösen Lebens. Vermutlich befangen durch das, was er den »Sieg des Christentums«⁵⁹ nennt, bemüht er sich kaum um das Verständnis der Logik der Interaktionen, der Kompatibilitäten innerhalb dessen, worin er doch wiederum den »glühenden Schmelztiegel des cäsarischen Synkretismus« erkennt⁶⁰, und bevorzugt ein Szenario, das einem ungeheuren Schlachtfeld ähnlich sieht, aus dem zwangsläufig ein Sieger hervorgeht, der die Vielfalt der Kulte trichterartig auf die Dimension einer einzigen Religion reduziert, mag diese auch angesichts der zeitlichen, räumlichen und sozialen Abstände nur sehr allmählich alle erreichen. So unterscheidet Cumont den volkstümlichen Glauben – »unveränderlich wie das Wasser in den Tiefen des Meeres«⁶¹ – von dem der Gebildeten, der für philosophisch-theologische Spekulationen empfänglich ist, insbesondere für den alles beherrschenden Neuplatonismus, der die Kultpraktiken mit einem gemeinsamen Firnis überzieht. Angesichts der christlichen Gefahr und der Argumente der Apologetik »haben sich die ehemals rivalisierenden Kulte ausgesöhnt und betrachten sich als Teile ein und derselben Kirche, innerhalb welcher die Priesterschaften, wenn ich so sagen darf, die Kongregationen bilden.«⁶² Als gemeinsamer Nenner sichern die Mysterien ihre dogmatische Homogenität und versetzen den Menschen in das Feld der Metaphysik.⁶³
- 27 Der Übergang zum Monotheismus ist somit klar vorgezeichnet: Die groben, barbarischen, grausamen, obszönen, primitiven liturgischen Praktiken des Orients werden verklärt durch Spiritualismus und ethische Anliegen, die zu Reinheit verhelfen, einer Vorform von Heiligkeit. Darin besteht die Verwandlung der ursprünglich aus »plumpem Fetischismus und wilden Superstitionen« bestehenden Kulte aus dem Orient in der Endphase des Römischen Reichs.⁶⁴

5. Alte und moderne Modelle

- 28 Cumonts Werk wird oft und zu Recht als Synthese deutscher und französischer Wissenschaft aufgefasst. Als er seine Forschungen über Mithras unternimmt, die er anschließend auf orientalische Religionen überhaupt ausdehnt, verfügt er über ein aus diesen beiden Schulen stammendes, solides methodologisches und historiographisches Rüstzeug. Es ist daher legitim, sich die Frage nach den Modellen zu stellen, die sein Denken prägten. Zu ihrer Identifizierung kann man auf seinen paratextuellen Apparat zurückgreifen und, wie Aline Rousselle vorschlug, seine mentalen Voraussetzungen, seine Lektüren, sein geistiges Ambiente zu rekonstituieren versuchen.⁶⁵

- 29 Das wichtigste Problem, zu dem Cumont Stellung nimmt, ist das des Übergangs vom Heidentum zum Christentum: Diese Frage, zu der sich bereits Koryphäen vor allem der französischen Geschichtsschreibung geäußert hatten, ist der eigentliche Dreh- und Angelpunkt seines Buchs. Dabei ist zunächst festzustellen, dass die Literatur zum Stellenwert der Mysterien in diesem Prozess zwischen der ersten und der vierten Auflage der O.R. durch das Erscheinen der Arbeiten von A. Loisy und R. Reitzenstein wesentlich bereichert wird.⁶⁶ Zuvor wurde dieses Thema recht selten behandelt; lediglich auf eine ältere Arbeit ließ sich zur Not zurückgreifen: auf die *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme* des Baron de Sainte-Croix, deren zweite Auflage Cumont besaß. Für Sainte-Croix verweisen alle Mysterienkulte auf einen »ursprünglichen Glauben, dessen Wirklichkeit inmitten der Verirrungen des Menschengeschlechts nicht zu verkennen ist«.⁶⁷ Die Mysterien des Heidentums sind daher qualitativ nicht vom christlichen Mysterium zu unterscheiden.
- 30 Das Problem bestand aber darin zu verstehen, wie und warum man vom einen zum anderen wechselte: Wie kam es zum Untergang des Heidentums? In der Denktradition Montesquieus und Gibbons wird über den Einzelfall hinaus genereller die Frage nach den historischen Zyklen aufgeworfen, nach der philosophischen »Vernunft«, die die Geschichte lenkt. Unsere Problematik ist somit lediglich eine Facette einer umfassenderen Prüfung der Gründe für das Ende der Antike. Im Folgenden untersuchen wir die wichtigsten Autoren, auf die Cumont sich bezieht und die in seiner Privatbibliothek vorhanden waren.
- 31 Die Vorstellung von einem plötzlichen und unabwendbaren Aussterben des Heidentums findet sich schon in A. Beugnots 1835 in Paris erschienenen Werk *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, war aber auch der deutschen und englischen Geschichtsschreibung jener Zeit nicht fremd.⁶⁸ Dieser Tod ist für Beugnot jedoch »nützlich«, ermöglicht er doch den Fortschritt der Menschheit: »So geht der menschliche Geist gewissermaßen von Hand zu Hand und schreitet immer weiter voran in Richtung auf einen Zustand absoluter Vollkommenheit, den er niemals erreichen soll.«⁶⁹
- 32 Ernest Renan taucht bereits in der ersten Anmerkung zum ersten Kapitel der O.R. auf.⁷⁰ Cumont hat während seiner Pariser Zeit zwar nicht die Vorlesungen Renans besucht, wohl aber seine Werke, von denen er eine stattliche Sammlung besaß, aufmerksam studiert: namentlich die 1882 erschienene Schrift *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, in der Renan die religiöse Entwicklung des römischen Heidentums nachzeichnet, eine Entwicklung, die im Sieg des Christentums, der überlegenen Religion, gipfelt. Als Mark Aurel stirbt, sind die Kräfte des Polytheismus erschöpft, er entspricht nicht länger den Bedürfnissen des Jahrhunderts: Er erlischt; allein die orientalischen Gottheiten bestehen fort und breiten ihren Einfluss sogar weiter aus (»Der Orient mit seinem Gefolge von Schimären trat über die Ufer«).⁷¹ Dies war der Ausgangspunkt der leicht provokativen Vorstellung von einer Welt, die ganz dem Mithraskult verfallen wäre.⁷²
- 33 Im selben Jahr hält Renan seinen berühmten Vortrag *Qu'est-ce qu'une nation?* Hier kommt er erneut auf die »orientalischen Kulte« zu sprechen: Ihre Gemeinsamkeit besteht in Mysterien, spektakulären Riten, der Bedeutung des Klerus, der sklavischen Unterwerfung unter die Götter (»die so verstandene Religion ist ein fortwährender heiliger Kuss zwischen dem Gläubigen und der Gottheit«)⁷³ – Elemente, die sich rasch zu einer historiographischen Vulgata verbinden, auch bei Cumont. Aufgrund des Aufsehens, das Renan erregt, legt er in gewisser Weise die wichtigsten Parameter der Interpretation unserer Problematik fest.

- 34 Gegenüber diesem Szenario geht Cumont auf Distanz:⁷⁴ In seinen Augen hat Renan sich nicht genügend von einem eingefleischten Vorurteil gelöst, dem der Orient als alte, verbrauchte und verdorbene Kultur gilt.
- 35 M. Olender⁷⁵ hat gezeigt, wie das Abendland seine Identität und vorgebliche (geistige, religiöse und politische) Überlegenheit auf dem komplementären Gegensatzpaar Orient-Okzident begründete, einem Konstrukt »im Grenzbereich zwischen Phantasie und Wissenschaft«, wie S. Reinach formuliert. Für Renan sind die Semiten den Ariern unterlegen, und diese Hierarchie zeigt sich sprachlich ebenso wie religiös. So sollen die Semiten »wenig religiöse Bedürfnisse« haben und der Monotheismus Frucht ihres Phantasiemangels sein.⁷⁶
- 36 Im Übrigen sind Renans romanhafter Stil und seine gewagten Hypothesen nicht dazu angetan, den nüchternen Cumont zu begeistern, der nichtsdestoweniger – wie viele zu jener Zeit – dem Reiz seines machtvollen und unkonventionellen Denkens nicht entgeht.
- 37 Ein Jahr nach Renan veröffentlicht Duruy den fünften Band der Neuausgabe seiner *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des Barbares*, die ein Kapitel über das »Eindringen der orientalischen Kulte« enthält.⁷⁷ Duruy zufolge zieht die an ihrem Wohlstand krankende spätrömische Welt sich auf sich selbst zurück und stößt auf die entscheidenden existentiellen Fragen. Die Vernunft ist jedoch noch nicht reif genug, sie zu beantworten, was die Macht des »religiösen Gefühls«, den Erfolg der neuen Götter und des Übernatürlichen verstärkt. »Es war der Beginn des Bruchs mit der alten Zivilisation: Den Religionen des Lichts und der Freude sollte die Religion der Katakomben und der Tränen folgen. Den Übergang vom einen zum anderen stellt das Eindringen der orientalischen Kulte dar«, die über Griechenland nach Rom gelangen.⁷⁸
- 38 Es handelt sich nicht wirklich um eine Revolution – diese Erschütterungen lassen sich ja bis zu den Eroberungen Alexanders und später Roms zurückverfolgen –, wohl aber um ein »neues Weltzeitalter, dessen Vorläufer die Philosophen gewesen waren: um das Ende der Naturreligionen und den Beginn der Moralreligionen«.⁷⁹ Unter »Moralreligion« versteht Duruy eine Mischung aus Mystizismus, Sinnlichkeit, Askese und Spiritualismus, kurz alles, was nicht zum Feld des Rationalen gehört. Wie Renan unterstreicht auch Duruy die unterschiedliche Auffassung vom Priestertum, das Vorhandensein eines echten Klerus mit seinen Kongregationen, einem mönchischen, gar einsiedlerischen Leben. Aber nicht alle religiösen Erscheinungen erreichen diese Stufe, und die einfachen Gläubigen praktizieren sogar eine sehr primitive Religion, die erst eine »langwierige Arbeit des religiösen Geistes«⁸⁰ nach und nach reinigen muss, um die Gottheiten aus den alten naturreligiösen Auffassungen herauszudestillieren. »Wie so oft«, schließt Duruy, »gab es viel Religiosität und wenig Religion«.⁸¹ Nichtsdestotrotz ist hier eine Vorbereitung auf das Evangelium zu erkennen.⁸² Die Verwandtschaft dieser Rekonstruktion mit der Cumontschen liegt auf der Hand.
- 39 Der historische Diskurs ist allerdings nicht ganz einstimmig. So entwirft etwa Jean Réville in seinem Werk *La religion à Rome sous les Sévères* ein deutlich anderes Szenario. Seine Divergenzen mit Cumont gehen im Übrigen aus ihrem Briefwechsel hervor. Ihre Thematik indes ist dieselbe: »Die Geschichte untersucht nicht nur materielle Tatsachen und Institutionen; ihr wahrer Untersuchungsgegenstand ist die menschliche Seele: Sie muss danach streben in Erfahrung zu bringen, was diese Seele in den unterschiedlichen Lebensaltern der menschlichen Gattung geglaubt, gedacht, gefühlt hat.«⁸³ Sie verfolgen auch dasselbe Ziel: »Ich habe versucht, den heidnischen Synkretismus in einer

Beschreibung lebendig werden zu lassen, die jedem gebildeten Leser zugänglich ist.«⁸⁴
Hauptziel ist ausdrücklich, einen »Beitrag zur Geschichte des Christentums zu leisten«.⁸⁵

- 40 Réville zufolge bezeichnet das 3. Jahrhundert eine Renaissance der alten Religion. Innerhalb einer abgestumpften Gesellschaft, die auf neue Emotionen, Tröstungen und Hoffnungen aus ist, kehrt man zum Glauben der Vorfahren zurück und öffnet sich gleichzeitig einem kosmopolitischen, universalistischen und synkretistischen Heidentum:

»Jede Rasse hat irgendeine Abwandlung des religiösen Gefühls hervorgebracht [...]. Die Barbaren selbst waren letztlich mit von der Partie; vermittels der Legionen schleusten sie ihre halbwildten Götter in die Metropole ein, wie sie umgekehrt bei ihnen zu Hause ihre Götzen mit einem Firnis griechisch-römischer Kultur überzogen, indem sie sie irgendeinem der großen Götter des Olymp angingen.«⁸⁶

Wesentlich folgt die Untersuchung einem *synkretistischen* Konzept, freilich insofern anders als bei Cumont, als Réville vom Fortbestehen der alten Götter im öffentlichen wie im privaten Bereich ausgeht, nicht von ihrer Vernichtung. Wie Cumont entwickelt er eine ambivalente Sicht vom Orient und seinen als roh und zugleich erhaben angesehenen Mysterien; er schließt damit, dass »das Licht aus dem Orient kam«.⁸⁷

- 41 Das religiöse Chaos läuft letztlich auf eine henotheistische Dynamik hinaus: Man betet *das Göttliche* an, und diese Entwicklung führt zum Christentum, denn »die unendliche Mannigfaltigkeit der religiösen Erscheinungen« reduziert sich auf »eine ganz kleine Anzahl gemeinsamer Tendenzen, die der geistigen Entwicklung eine konstante Richtung aufprägen«.⁸⁸ Der Monotheismus geht mithin aus der Kombination vorangegangener Polytheismen hervor; er tritt nicht an ihre Stelle, vielmehr entsteht zwischen ihnen eine Interaktion und Fusion.
- 42 Die Vorstellung von einer Art Wiederbelebung der römischen Religion durch den Kontakt mit orientalischen Kulturen – kaum spürbar bei Cumont, der sich eher an die Vorstellung vom Untergang der römischen Staatsreligion hält – lässt sich auch bei Gaston Boissier (1823–1908) feststellen. In seiner Schrift *La religion romaine d'Auguste aux Antonins* (1874)⁸⁹ sieht er ebenfalls nicht Vernichtung am Werk, sondern Interferenzen, gegenseitige Einwirkungen.
- 43 Boissier zufolge hatten die Römer eine grundsätzlich wohlwollende Einstellung gegenüber fremden Religionen, sofern sie die einheimische nicht bedrohten. Boissier erfasst die kumulative Logik des Polytheismus, die jede Form von Krieg zwischen unterschiedlichen Glaubensinhalten ausschließt. Wie seine Kollegen erklärt er den Erfolg der orientalischen Kulte aus dem Wunsch nach Emotionen, aus der Inständigkeit jener Andachtsübungen mit ihren Techniken der Ekstase, Isolierung, Entbehrung, Sühnung, Purifizierung usw.
- 44 Diese wirkungsmächtigen Praktiken werden die einheimische Religion daher beeinflussen, aber auf recht oberflächliche Weise, über Mischkulte oder Imitationen. »Aber während die römische Religion sich von den Kulturen des Orients beeinträchtigen ließ, reagierte sie gleichzeitig auch in gewisser Weise auf diese.«⁹⁰ Boissier glaubt nicht an ein apokalyptisches Szenario: »Üblicherweise nimmt man an, dass diese Kongruenz der römischen Religion sehr schadete, und gewöhnlich sieht man darin den Hauptgrund ihres Niedergangs.«⁹¹ Boissier zufolge brachte die Schwächung jedoch auch eine Erneuerung, eine Verjüngung mit sich. Im Grunde hätten die orientalischen Religionen der römischen also geholfen, dem Christentum standzuhalten. Sie genügen daher nicht, das Aufkommen des Monotheismus zu erklären, um so weniger, als die Offenbarungen der orientalischen Mysterien sich damit begnügen, etwas anschaulich zu machen, ohne eine eigentliche

Lehre zu vermitteln. Und schließlich hebt Boissier – anders als Cumont – die Bedeutung der griechischen Vermittlung hervor: »Rom hat die ägyptischen oder persischen Götter nicht so kennen gelernt, wie sie waren, als sie ihr Land verließen, sondern in der Gestalt, die Griechenland ihnen verlieh.«⁹²

- 45 Boissier kommt 1891 in seinem zweibändigen Werk *La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle* – das, wie der Autor selbst erklärt, Beugnot viel verdankt – auf diese Thematik zurück. Ist das Christentum verantwortlich für den Untergang des Imperiums? Dies ist die Hauptfrage, auf die es eine Antwort zu finden gilt. Dazu macht Boissier sich eine besondere Methode zu eigen: »Ich habe versucht, mich zum Zeitgenossen der Epoche zu machen, deren Geschichte ich erzähle, und das Vergnügen, das ich dabei empfand, inmitten der Ereignisse der Vergangenheit zu leben, hat mir erlaubt, den heutigen Querelen mein Ohr zu verschließen.«⁹³ Das Ergebnis lautet: Durch die Vervielfachung der Götter hat Rom seiner Staatsreligion geschadet. Lange bevor das Christentum sich durchsetzte, haben die zahlreichen fremden Götter das Reich geschwächt. Da das Bündnis zwischen Religion und Vaterland somit schon vor dem Sieg des Christentums zerbrochen war, ist es ungerecht, ihm den Untergang der römischen Zivilisation in die Schuhe zu schieben. Im Übrigen habe die griechisch-römische Kultur im Abendland so tiefe Wurzeln geschlagen, dass sie mit dem Triumph des Christentums nicht zugrunde ging. Die Bibel, Vergil, Platon und der heilige Paulus lebten daher innerhalb einer neuen, auf *Mischung* basierenden Kultur, nebeneinander fort. Man könne sogar sagen, dass die Religion, die die klassische Bildung hätte zerstören sollen, sie in Wirklichkeit rettete. Einmal mehr schließt Boissier – mit geringfügigen Abweichungen gegenüber *La religion romaine* – jede auf dem Konzept einer radikalen Zerstörung basierende Rekonstruktion der Vorgänge aus.
- 46 Diese selektive Darstellung möglicher Vorbilder Cumonts wäre unvollständig ohne die Erwähnung von Georg Wissowas 1902 erschienenem Werk *Religion und Kultus der Römer*, von dem Cumont sehr rasch Kenntnis erhielt, denn die beiden Gelehrten korrespondierten seit 1888 miteinander.⁹⁴ Schon am 3. Januar 1902 dankt Cumont dem Verfasser für dieses »weit gespannte Unternehmen«. Als würdiger Schüler Mommsens bietet Wissowa eine Zusammenschau, deren Grundlagen juristischer Natur sind; daher ist es ihm auch so wichtig, das, was öffentlich und offiziell ist, deutlich von dem zu unterscheiden, was fremd und – ob anerkannt oder nicht – unrömisch ist.⁹⁵ Wissowa erkennt die Integrationskapazität der römischen Religion (vor allem über die *interpretatio*) durchaus nicht, stellt sie aber in eine Perspektive, die der Cumonts in den O.R. vergleichbar ist: Eine Lawine so kraftvoller, so verschiedenartiger und von der römischen Religion so stark abweichender orientalischer Kulte konnte von ihr nicht »verdaut« werden. Daraus ergibt sich »die völlige Vernichtung« der »Staatsreligion«, die schließlich dem Christentum das Feld räumte – einer »Weltreligion«, was die orientalischen Kulte trotz ihrer weiten Verbreitung nie gewesen seien. Bezeichnend für Wissowas Optik sind die beiden Kapitel »Die Zeit der Auflösung seit den Antoninen« und »Das Ende der römischen Religion«, die dem, was er »orientalische (Fremd)Kulte« oder »Gottheiten« nennt, breiten Raum gewähren. Seine Lesart des »Endes der römischen Religion« verträgt sich gut mit der damals in Deutschland herrschenden Geschichtsschreibung, in der die »Dekadenzidee« und der »Untergang« umgehen, vor allem bei Otto Seeck, dem Verfasser einer sechsbändigen *Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (1895–1920), in der das Konzept von der »Ausrottung der Besten« auftaucht.⁹⁶

- 47 Wissowa interessiert sich wenig dafür, wie und unter welchen Bedingungen die orientalischen Kulte ihren Einzug hielten: Er bildet eine Situation ab, bestimmt ihren normativen Rahmen, schließt jedoch die historischen und psychologischen Voraussetzungen, die die Ausbreitung der orientalischen Kulte begünstigten, ebenso aus seiner Untersuchung aus wie er jeden komparatistischen Ansatz von sich weist – dafür ist, wie er meint, sein Fach, die Geschichte der römischen Religion, noch nicht reif. Er untersucht also ein genau abgestecktes Feld, innerhalb dessen er in Anlehnung an ein von Mommsen und Marquardt übernommenes, von ihm selbst vervollkommnetes Modell eine in fünf Kategorien untergliederte Typologie erstellt (*di indigestes*, *di novensides* italischer Herkunft, *di novensides* griechischer Herkunft, neu geschaffene Gottheiten, *sacra peregrina*). Die seiner Typologie zugrunde liegende territoriale Aufteilung verbindet er mit einer noch bedeutsameren chronologischen, die – beeinflusst von dem vorherrschenden Evolutionismus⁹⁷ – einen schrittweisen Verfall der ursprünglichen religiösen Praktiken spiegelt.
- 48 Cumont und Wissowa teilen somit eine lineare, um nicht zu sagen teleologische Sicht der religiösen Entwicklung des römischen Reichs: Staatsreligion ↔ orientalische Kulte ↔ Christentum. Als Cumont 1912 die zweite Ausgabe von Wissowas Buch erhält, begrüßt er die Qualität dieses Abrisses und fügt hinzu:
- »Ich spreche nicht von jenen abenteuerlichen Theorien und vagen Vergleichen, die eine gewisse, weit fruchtbarere als kritische Schule sich so gern einfallen läßt. Hat man sich in deren Hypothesenlabyrinth verloren und das Interpretationsgerüst mit einigen Risiken erklommen, findet man sich bei Ihnen mit einem Gefühl der Erleichterung auf dem festen Boden der Tatsachen und der gesunden Vernunft wieder. In seiner neuen Gestalt wird Ihr gehaltvolles und scharfsinniges Buch unseren religionsgeschichtlichen Studien noch bessere Dienste leisten als in der alten und das *standard work* bleiben, das jeder benutzt – ohne es immer zu zitieren.«
- Cumonts kritische Anspielungen zielen wahrscheinlich auf die soziologische Schule in Frankreich (Hubert, Durkheim, Mauss), die er – wie namentlich seine Korrespondenz mit Salomon Reinach belegt⁹⁸ – wenig schätzte, weil sie zu wenig in der Geschichte verankert sei.
- 49 Dieser rasche Überblick über Cumonts Denkmodelle erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Er verdeutlicht nur die historiographischen Spannungen, die seine Interpretation durchziehen. Cumont schreibt den orientalischen Religionen eine doppelte Funktion zu: einerseits die römische Religion zu schwächen, ja zu vernichten, andererseits einer neuen Spiritualität den Weg zu bahnen und somit den Triumph des Christentums vorzubereiten. Mit diesen offenkundig widersprüchlichen Festlegungen schließt Cumont sich seinen wichtigsten Vorgängern an und beschreitet zugleich neue Wege. Zum besseren Verständnis der paradoxen – zugleich zerstörerischen und propädeutischen – Funktion der orientalischen Religionen bei Cumont haben wir uns der seinem Buch zugrunde liegenden Sicht des Orients zuzuwenden: eines Orients der Korruption, Barbarei und Dekadenz, aber auch der Zivilisiertheit, Weisheit und mystischen Versenkung.

6. Cumonts ambivalenter Orient

- 50 E. Said hat uns endgültig bewusst gemacht, dass die Konstruktion des Begriffs Orient einen diesem entgegengesetzten Okzident zur Voraussetzung hat.⁹⁹ Tatsächlich ist das Ende des 19. Jahrhunderts ein wichtiger Zeitpunkt dieses historiographischen Prozesses.

¹⁰⁰ Nach Bonapartes ägyptischen Expeditionen trugen in Frankreich auf wissenschaftlicher Ebene Ernest Renans archäologische Forschungen in Phönizien (1860–61) dazu bei, dass der Orient und der Orientalismus epistemologisch eine gewisse Konsistenz gewannen. Im Dezember 1862 definierte Renan bei seiner Inauguralvorlesung am Collège de France, wo er den Lehrstuhl für Hebräisch bekleidete, seinen Arbeitsplatz als »das eigentliche Laboratorium der philologischen Wissenschaft«.¹⁰¹ Der Orientalismus wird also in Frankreich und im übrigen Europa, vor allem in Deutschland, zu einem bedeutenden wissenschaftlichen Forschungsgebiet, auch hinsichtlich religiöser Vorstellungen.¹⁰² Theologen und Historiker beziehen nun Stellung zu den heiklen Fragen der Entstehung des Monotheismus und der Beziehung zwischen Heidentum und Christentum. Bis zum 19. Jahrhundert wusste man über die Religionen des Orients im Altertum praktisch nichts – abgesehen von dem, was in der Bibel stand. Zwar waren die klassischen Quellen bekannt, die auf ihr Einsickern in den Okzident anspielten, aber der ursprüngliche Hintergrund jener Gottheiten blieb im Dunkeln. Sowohl Montfaucon in seiner *Antiquité expliquée et représentée en figures* (1719–1757)¹⁰³ als auch Winckelmann in seiner *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764)¹⁰⁴ bilden auch die sogenannten orientalischen Götter einzig in griechisch-römischen Darstellungen ab, was von Anfang an die Illusion einer weiten Verbreitung jener Kulte im Okzident weckt.

- 51 Die materiale Entdeckung der orientalischen Fundstätten eröffnet den Historikern der klassischen Welt und der Religionen neue Perspektiven. In seiner Inauguralvorlesung in Gent (1892) zögert Cumont nicht, von einer geistigen Revolution zu sprechen, »die auf historischem Gebiet sicherlich der glanzvollste Ruhmestitel des 19. Jahrhunderts bleiben wird«. Diese Enthüllung hat »alle Perspektiven von Grund auf verändert, alle Horizonte erweitert«. Und Cumont fährt fort: »Heute ist die vordem geläufige, selbstgefällige Annahme unhaltbar geworden, Griechenland habe alles oder fast alles aus Eigenem heraus geschaffen. Es ist lange, sehr lange beim Orient in die Schule gegangen.«¹⁰⁵
- 52 Auch auf literarischer und künstlerischer Ebene war der Orient sehr prägend. Flaubert – ein Freund Renans – bereiste 1849–1851 achtzehn Monate lang den Nahen Osten; 1862 veröffentlichte er *Salammô*, 1877 *Hérodias*.¹⁰⁶ Wie das Osmanische Reich – eine von Cumont selbst wahrgenommene und unterstrichene Analogie – wird der antike Orient als Sphäre unterworfenen, sich in inneren Kämpfen aufreibender Völkerschaften beschrieben (einem Topos gemäß, der dem Kolonialismus den Weg bereitet).¹⁰⁷ Aber der Orient ist auch die »Heimat der Götter«¹⁰⁸, woran Flauberts berühmte Formel *Soleil levant* – *mythe* (»Aufgehende Sonne – Mythos«) erinnert, in der auch die für Cumont so wichtige Sonnentheologie anklingt. Was Flaubert und andere konstruieren, ist also ein stark mythisch und symbolisch gefärbter, aber auch ein plastischer und epischer Orient, eine Art Fata Morgana an der Grenze zwischen geographischem und imaginärem Raum, »der alte märchenhafte Orient«, wie abermals Flaubert sagt, in dem »der Einklang disparater Dinge« herrscht.
- 53 Das Ende des 18. Jahrhunderts sowie das 19. sind somit durch eine Renaissance des Orients gekennzeichnet¹⁰⁹, die namentlich von wissenschaftlichen Fortschritten wie der Veröffentlichung des Zend (Avesta) durch H. Anquetil-Duperron (1771) stimuliert wird. Wenig später (1822) wird die Gelehrtenengesellschaft *Société Asiatique* ins Leben gerufen, und 1829 veröffentlicht Victor Hugo seine Gedichtsammlung *Les Orientales* (»Die Orientalen«).¹¹⁰ Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810–1812, frz. 1825–1851), in Frankreich dank ihrem Übersetzer J. D. Guignout (einem Schüler E. Burnoufs) in breiten Kreisen rezipiert, aber auch Victor Cousin und andere¹¹¹ haben die Vorstellung

vom Orient als der Wiege der Religionen, Mythen und Symbole genährt. »Zivilisationspriester« (eine Vorform von Cumonts »Magiern«?) sollen die Verbreitung der orientalischen Symbolik, Gefäß einer mystischen Wahrheit, im Okzident begünstigt haben.

- 54 Auf historiographischem Gebiet ist Droysens Beitrag entscheidend. P. Payen hat ihn gut veranschaulicht.¹¹² Um den ambivalenten historischen Diskurs – den antiken wie den modernen – über den Orient als Quelle des Fortschritts, vor allem aber der Verderbnis zu verstehen, ist bis auf die Schlüsselfigur Alexander den Großen zurückzugehen.¹¹³ Von Plutarch und Livius über Charles Rollin und Gobineau bis hin zu Maspéro und Nöldeke ist der Diskurs überaus einvernehmlich:¹¹⁴ Der Orient ist zu einem ebenso unausweichlichen wie ansteckenden Niedergang verurteilt. Alexander und der Hellenismus büßten hier ihre Identität ein. Die einstigen und jetzigen Eroberungen sind daher ebenso legitim wie gefährlich. Droysens Besonderheit besteht darin, dass er vor allem die Erfolge der Hellenisierung des Orients und den Wert der von Alexander initiierten, vorgeblichen kulturellen Synthese in den Vordergrund stellt.
- 55 Cumont teilt diese positive Sicht¹¹⁵, aber es gelingt ihm nicht, sich völlig von der negativen und pessimistischen Einschätzung des Orients zu lösen. Noch Jahre nach dem Erscheinen der O.R. begreift er die makedonischen Kolonien im Orient auf der Basis der Ausgrabungen von Duara-Europos als »europäische Inselchen in einem asiatischen Ozean«.¹¹⁶ Gelegentlich wird sein Diskurs ausgesprochen abwertend; so, wenn er im Hinblick auf Astrologie und Zauberei von »nichtswürdigem« »teuflischem«, »entartetem«, »scheußlichem«, »hassenswertem«, »verruhtem Treiben« spricht, wobei er allerdings mit der Bemerkung schließt: »Ihr lügenhaftes Wissen hat wirklich dazu beigetragen, die menschlichen Kenntnisse zu erweitern.«¹¹⁷ Und wenn er hie und da die auf einer zahlreichen und gebildeten Priesterschaft beruhende, moralische und geistige Überlegenheit der orientalischen Religionen rühmt, zögert er doch nicht, von »barbarischer Theologie« und »einem oft verächtlichen Polytheismus« zu sprechen.¹¹⁸ Seine evolutionistische Sicht macht den okzidentalen Monotheismus zum Ziel eines Fortschreitens, das vom Primitiven zum Spirituellen, vom Partikularismus zum Universalismus, vom Polytheismus zum Monotheismus strebt, wobei die orientalischen Religionen eine Zwischenstufe darstellen.
- 56 Sollte diese Vision eines ambivalenten Orients vom römischen Diskurs beeinflusst sein? In den lateinischen Texten ist »Orient« ein rein geopolitischer oder astronomischer Begriff¹¹⁹, der auf »Religionen« oder Kulte keine Anwendung findet. Die Trennungslinie verläuft zwischen den offiziellen *sacra* einschließlich der offiziell aufgenommenen und anerkannten fremden Kulte und den *externae religiones* oder *caeremoniae*, den *sacra peregrina*, die rasch zu *peregrinae superstitiones* werden, kurz: zu nicht behördlich beglaubigten, wenn nicht gar subversiven Kulturen. Das Unterscheidungskriterium ist also nicht geographisch, sondern institutionell.
- 57 Unausgesprochen impliziert dieser Gegensatz zwischen der römischen *religio* und fremden *superstitiones* ein Werturteil. Cumont ist sich dieser Unterscheidung durchaus bewusst, bleibt aber innerhalb einer Orient-Okzident-Problematik und zieht dementsprechend eine geographische Aufteilung vor. Anders Wissowa, der seinen Text auf das institutionelle Funktionieren der römischen Religion zentriert und sie daher unter einer *internen* Perspektive untersucht.
- 58 Die negative Sicht der fremden, vornehmlich der orientalischen Kulte ist nicht von der Besorgnis zu trennen, die manche römischen Kreise angesichts der Hellenisierung

verspürten. Das kosmopolitisch gewordene Rom hatte zahlreiche Menschen aus dem Orient, vor allem Ägypter und Syrier, aufgenommen, Träger einer zwar angesehenen, aber grundverschiedenen Kultur. Diese gewandten Orientalen sprachen Griechisch und verehrten fremde Götter, was insbesondere in den konservativsten, am *mos maiorum* hängenden und sich vor interethnischer und interkultureller Durchmischung ängstigenden Kreisen Befürchtungen auslöste. Tacitus beschwört ein Rom herauf, »wo von überall her alles Abscheuliche und Unzüchtige zusammenfließt und gefeiert wird«¹²⁰, und Juvenal prangert in seiner 3. Satire die *Graeca Urbs* (»griechische Stadt«) an und erinnert daran, dass »schon vormals der syrische Orontes sich in den Tiber ergoss«.¹²¹ Die Staatsreligion scheint in Gefahr, bedroht von diesen »neuen Sekten oder der Vernunft unbekannten Religionen«, »die die Seele der Menschen erschüttern sollen«.¹²² Innerhalb des Begriffspaares Alterität / Identität wird der Orient nun für manche Römer zu einem negativen Identitätsmerkmal.

- 59 Diese xenophoben Reaktionen, die nur *eine* Lesart der Wirklichkeit darstellen, bewegen Cumont zu der Annahme, die orientalischen Religionen seien über Rom förmlich hereingebrochen und hätten dort »Ekel« ausgelöst. Um den Widerspruch zwischen einem überlegenen und zugleich verächtlichen Orient aufzulösen, sucht Cumont zwei Ebenen von Religiosität zu unterscheiden: die volkstümliche, wilde und primitive Religiosität auf der einen, die gehobene, ganz der Metaphysik zugewandte Religiosität der Elite auf der anderen Seite. Bei näherer Betrachtung unserer Quellen wird jedoch offensichtlich, dass alle gesellschaftlichen Schichten – untere, mittlere und gehobene bis hin zur Umgebung der Kaiser (Augustus und Tiberius ausgenommen) – die aus der Fremde stammenden Kulte wohlwollend aufnahmen.
- 60 Übrigens hätte Cumont den ideologischen Abstand zwischen dem Orient und Rom verringern können, wenn er die in unseren Augen heute so wichtige Zwischenstation Griechenland stärker berücksichtigt hätte. »In Griechenland haben sich die orientalischen Kulte weniger als in jedem anderen Lande verbreitet, weil die hellenischen Mysterien, namentlich die Eleysinischen, ähnliche Lehren verkündeten und zur Befriedigung der religiösen Bedürfnisse ausreichten.«¹²³ Cumont hat es auf eine exklusive Konfrontation zwischen dem römischen und dem orientalischen Heidentum abgesehen, das doch seinerseits erst aus einer Hellenisierung der Levante nach Alexander hervorgegangen war. Da er den literarischen Quellen zuviel Vertrauen schenkt und (wie J. Toutain ihm vorwirft) den Beitrag der epigraphischen Quellen unterschätzt, überschätzt Cumont die Auswirkungen der orientalischen Kulte auf die Gesellschaft und auf die althergebrachten Kulte. Im Grunde haben die orientalischen Kulte nichts zerstört: Sie sind mit den römischen in Verbindung getreten, haben einen Dialog aufgenommen, wurden integriert, romanisiert, ohne irgendeinen Niedergang oder eine Katastrophe auszulösen. Unbewusst von seinem monotheistischen Kontext gesteuert, hat Cumont nicht hinreichend wahrgenommen, dass der Polytheismus ein offener Raum ist, in dem von Exklusivität kaum die Rede sein kann und Glaubensinhalte einander leicht begegnen; seine Logik ist eine *kollegiale*. Cumonts Blick auf Akkulturationsphänomene ist noch recht monolithisch, repräsentativ für eine Epoche, in der das kolonialistische Modell eine Sichtweise aufzwang, in der es weniger um Kulturtransfer und kulturelle Interferenzen geht als um Herrschaft, um Sieg oder Niederlage.

7. Die Mysterienreligionen: der Dreh- und Angelpunkt

61 Zu den Mysterienreligionen äußert Cumont sich sehr deutlich: »Alle aus dem Orient stammenden Kulte haben die Form von Mysterien angenommen.«¹²⁴ Der im Motto meiner Studie zitierte Satz ist bezeichnend dafür, wie Cumont die Religion und seine eigenen Forschungen begreift: Ihn beschäftigt das Geistige, ja Mystische, nicht das Rituelle, das »Glauben« also und nicht das »Tun« – soweit diese beiden Ebenen sich überhaupt unterscheiden lassen.

62 Diese Auffassung geht auch aus einem Brief hervor, den Cumont 1911 an A. Loisy richtete:

»Sie haben ganz Recht, in Ihrer Vorrede die Schwierigkeit beim Definieren der Religion hervorzuheben. Früher war ich versucht gewesen, darin Alles zu sehen, ›was im Menschen die Idee des Mysteriums hervorruft, das ihn umgibt‹. Ich habe aber bemerkt, dass selbst dieser Satz noch nicht ausreicht. In Wirklichkeit verstehen wir unter ›Religion‹ Dinge, die sich so stark unterscheiden, dass sie einander fast widersprechen.«

Dieselben Auffassungen äußert Cumont in verschiedenen Briefen an Salomon Reinach aus den Jahren 1908 und 1909:

»Es wäre mir unmöglich, Ihre These in wenigen Zeilen zu diskutieren, und ich behalte mir vor, mit Ihnen darüber zu plaudern, sobald ich das Vergnügen haben werde, Sie zu sehen. Aber sie scheint mir völlig von einem positiven und wesentlichen Element zu abstrahieren: dem ~~RELIGIÖSEN~~¹²⁵, das das Schauspiel der Natur dem Menschen eingeflößt hat, seit wir ihn kennen. Der Einwand, den ich in meinem Brief gegen Sie erhob, gehört in dieselbe Reihe: sehr oft hat nicht der gesellschaftliche Nutzen die Dauerhaftigkeit eines Ritus gesichert, sondern ein Gefühl. Die Kommunion mag eine Transformation der Omophagie sein, nichtsdestoweniger ähnelt sie ihr kaum mehr. Diese ganze psychologische Seite der Religion scheint mir in Ihrem Band weitgehend unter den Tisch gefallen zu sein, ist es aber nicht gerade das, was sie menschlich macht?«

»Ich hätte viel auf Ihren Brief zu erwidern, aber wenn ich damit anfangen würde, würde ich Ihnen ein ganzes Referat schicken ... Bedenken Sie nur Folgendes. Wird die Religion auf das reduziert, was Sie ihr übrig lassen, dann wird sie schlicht zu einem Gespinnst aus Verirrungen und Tollheiten. Dann bleibt aber ihre immense – und oft wohlthätige – Rolle zu erklären. Wenn man Ihr Kapitel über den Islam gelesen hat, versteht man nicht nur nichts, man ahnt nicht einmal, wie er Millionen Menschen erobern und verwandeln konnte, wodurch er eine derart starke Macht über so viele Seelen gewann. Ebenso mögen Sie die jüdische Orthodoxie absurd finden, aber sie war es, die Ihre Rasse das Mittelalter hindurch von Hoffnung leben ließ ... und so fort. Sie behandeln, Sie sagen es mir selbst, die Religion als ein Skelett, aber sie ist kein anatomisches Anschauungsmaterial, sondern eine lebendige Kraft, die in der Geschichte der Menschheit agiert, und meiner bescheidenen Meinung nach besteht der große Fehler Ihres Buchs darin, nicht gezeigt zu haben wie.«

Ganz wie Renan bemüht sich auch Cumont in seiner Untersuchung darum, die charakteristischen und innovativen Elemente der orientalischen Religionen ans Licht zu fördern. Den Fortschritt situiert er auf der moralischen Ebene (er spricht davon, »dem mühsamen Weg der römischen Gesellschaft zum *religiösen Fortschritt* zu folgen«) in dem Maße, in dem diese Religionen auf einem persönlichen Beitritt, auf einer individuellen Bekehrung beruhen, die ihren paroxystischen Ausdruck in den *Mysterien* findet. Darüber hinaus sind die orientalischen Religionen universell und individuell zugleich; sie bringen Gemeinden von Initiierten hervor, die – wie auch immer ihr sozialer Status beschaffen sein mag – allesamt Brüder sind. Darin besteht ihre Kraft und ihre Überlegenheit.¹²⁶

- 63 Cumont gesteht ihnen auch eine Überlegenheit auf der Gefühlsebene zu, und zwar sowohl in den alltäglichen Kultverrichtungen als auch, einmal mehr, in den Mysterien. Das »Mysterienelement« ist also die Grundkomponente der orientalischen Religionen, ihr gemeinsamer Nenner. Zwischen der ersten Auflage der O.R. (1906) und der vierten (1929) wird dieser Aspekt sogar verstärkt, da die Arbeiten über die Mysterien, unter ihnen die von R. Reitzenstein und A. Loisy¹²⁷, sich inzwischen vervielfacht haben (in der ersten Auflage werden nur zwei erwähnt, in der vierten über zehn).¹²⁸ A. Rousselle hat gezeigt, welchen Stellenwert Loisy in Cumonts geistigem Netzwerk inne hatte¹²⁹, und wie Loisy's Werk die Polarisierung zwischen einem pluralen, unter dem Banner der Mysterien vereinten Heidentum¹³⁰ und dem singulären, einzigartigen Christentum explizit festschreibt (die bei Cumont implizit bleibt). Erst Raffaele Pettazzonis *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*¹³¹ (1924 in Bologna erschienen) erörtert die Beziehung zwischen den Mysterienkulten und dem Christentum in Begriffen einer differentiellen Komparatistik.¹³²
- 64 Wie N. Belayche jedoch überzeugend nachgewiesen hat, sind die Mysterien in den römischen Quellen kein spezifisches Kennzeichen der orientalischen Religionen. Hervorgehoben werden vielmehr deren moralische Frivolität – die *levitas* – und die Überschwänglichkeit im äußeren Gebahren, die von der römischen *fides* und *gravitas* abstecken. Dieser Gegensatz schlug sich den römischen Deutungen zufolge auch in der Beziehung zur Gottheit und den sakralen Texten nieder: auf der einen Seite der römische Gläubige, der seinen Göttern frei gegenübersteht und die religiösen Schriften als schlichte »Kultwerkzeuge« nutzt, auf der anderen Seite der orientalische Gläubige, der, seinen Göttern ergeben wie der Untertan seinem König, sich blind der Orthodoxie der heiligen Schrift oder Schriften unterwirft.
- 65 Antike Quellen und die Ergebnisse jüngere Forschungen zu den Mysterien sprechen somit dafür, Cumont nicht zu folgen, wenn er aus ihnen das Unterscheidungsmerkmal der orientalischen Religionen zu machen sucht. Auch Walter Burkert hat in *Antike Mysterien* einen wichtigen Beitrag zur historiographischen Unterminierung der Positionen Cumonts und Reitzensteins geliefert, die nur allzu lange als die wissenschaftliche Vulgata galten. Burkerts Ergebnisse lassen sich in wenigen Punkten zusammenfassen: Die »Mysterien« sind keine späten Kulte; sie sind nicht spezifisch orientalisch; sie sind nicht notwendig (oder nicht nur) »Erlösungsreligionen«. Das diesen Irrtümern zugrunde liegende christliche Denkmodell hat derartige Verzerrungen mit sich gebracht, dass Burkert vorschlägt, den auch von H. Cancik als »mißverständlich« bezeichneten Begriff Mysterienreligionen¹³³ aufzugeben und einen »entschieden heidnische(n) Zugang zu den antiken Mysterien«¹³⁴ zu wählen. Dies schließt ein, die Polytheismen als offene Systeme aufzufassen, in denen dieselben Menschen unterschiedliche, einander nicht ausschließende Kulte praktizieren, in denen »Initiation« nicht mystische oder ausschließliche »Mitgliedschaft« bedeutet und in denen die sogenannten Mysterienreligionen denselben Kultvorschriften (insbesondere für Opfergaben) unterliegen wie die anderen und als offizielle Religionen der Stadt oder des Staates anerkannt sind wie sie. Es handelt sich schlicht um eine Form des Kults oder der Religiosität, die aus einer persönlichen Entscheidung, einer Option hervorgeht und keinen spezifischen Dogmenapparat kennt: »Es gab offenbar keinen festen, dogmatisch abgesicherten Mysterienglauben, der den Tod zu überwinden unternahm, keine Immunisierung gegen die Katastrophen des Lebens. Auch die Mysterien, gleich der Votivreligion, blieben in gewissem Maße experimentell [...].«¹³⁵ Anders als Cumont (und

viele andere) bestreitet Burkert auch, dass diesen Kulturen eine starke Struktur – eine Organisation oder Sekte, ein mächtiger Klerus oder Gemeinden von Gläubigen (nach dem Modell der christlichen *ekklesia*) – zugrunde liege.

8. Fazit: Sind die orientalischen Religionen eine Phantasmagorie oder ein Begriff?

- 66 So innovativ Cumonts Untersuchung auch war, ihre ideologischen, begrifflichen und methodologischen Voraussetzungen verdienen es, diskutiert zu werden. Denn unter dem Etikett »orientalische Religionen« amalgamiert er sehr unterschiedliche Kulte; damit beteiligt er sich an der Konstruktion einer Kategorie, deren Kohärenz scheinhaft ist.
- 67 M. J. Vermaserens¹³⁶ uferlose Sammlung *Etudes préliminaires sur les religions orientales dans l'empire romain* hat natürlich sehr zur Verbreitung der Cumontschen Kategorie beigetragen. Nach der großen Synthese kam – wie J.-M. Pailler bemerkte – die Ära der monographischen Studien, die den Begriff »orientalische Religionen« lediglich validierten, denen dieses gigantische, gewiss sehr heterogene, aber auch durchaus nützliche Korpus gewidmet ist. Obwohl Robert Turcan sich in die Nachfolge Cumonts (des »Meisters«, wie er ihn nennt)¹³⁷ einreicht, fragt er sich in der Einleitung zu seiner Schrift *Les cultes orientaux dans le monde romain* nach der Natur der von ihm untersuchten »orientalischen Kulte«. Er bemerkt, dass diese Kategorie insofern restriktiv ist, als sie nur das Heidentum einschließt, und aus zwei Gründen irreführend: »Sie unterstellt nämlich oder legt jedenfalls die Vermutung nahe, dass diese Religionen unverändert importiert wurden und dass sie im westlichen Milieu rein orientalisch blieben.« Darüber hinaus umfasst diese Bezeichnung eine »mehr oder weniger homogene Kategorie von Mysterienliturgien, die als »Erlösungsreligionen« von derselben Zielsetzung inspiriert waren wie das Christentum oder seine heterodoxen Varianten und im Bewusstsein und der Sensibilität der griechisch-römischen Welt folglich denselben Verlockungen, denselben tiefliegenden Bedürfnissen entsprachen wie sie«.¹³⁸ Und er fährt fort: »Die orientalischen Götter sind nicht alle zusammen und gleichzeitig angekommen, von einer wohl datierbaren und historisch bestimmbar Welle getragen.«¹³⁹ Er unterstreicht daher ihre vorhergehende Hellenisierung – zieht also vor, von Religionen orientalischen Ursprungs oder griechisch-orientalischen Religionen zu sprechen – und sieht weniger einen Untergang der römischen Kulte am Werk als vielmehr eine Verquickung und ungeheure Gärung. Schließlich räumt er ein, dass jene Typologie »ein wenig abstrakt oder sogar geschichtsfremd« ist, dass sich die orientalischen mit den Mysterien-Religionen überschneiden und ihre Einheit nur darin finden, dass ihre Gegner, allen voran Firmicus Maternus, geschlossen gegen sie Front machen.¹⁴⁰
- 68 In einer jüngeren Veröffentlichung weisen Mary Beard, John North und Simon Price »oriental religions« als *standard term* zurück, da er in ihren Augen nicht auf eine eindeutige Kategorie verweist und mehr Unterschiede als Ähnlichkeiten einschließt. Mit Burkert heben sie hervor, dass die orientalischen Mysterien generell griechischer Abkunft sind und nicht unbedingt auf einer Erlösungslehre beruhen; eher als von »salvation« sollte von schlichter »transformation« gesprochen werden.¹⁴¹
- 69 Auch die Arbeiten von John Scheid und Nicole Belayche zeigen, wie schwierig es ist, eine für orientalische Religionen spezifische Ritualform (oder Ritualformen), einen charakteristischen Repräsentationsmodus (oder Repräsentationsmodi) oder auch

distinktive Formen ihres Gemeindelebens herauszuarbeiten. Die Schwerpunkte gegenwärtiger Forschung liegen daher eher im Bereich der Strategien des Miteinander, der Integration und der Interaktion innerhalb der römischen Gesellschaft.¹⁴²

- 70 Mit den »orientalischen Religionen« hat Cumont einen Begriff geschaffen oder besser gesagt sanktioniert, der in seinem eigenen historiographischen Kontext und seiner eigenen geistigen Umgebung operationell war.¹⁴³ Die Entwicklung des Begriffs »orientalische Religionen« von der Zeit vor Cumont bis hin zu den jüngsten Veröffentlichungen über die römische Religion zeigt, dass er nur im Kontext der Debatten zu verstehen ist, aus denen er hervorging, aus dem *Zeitgeist*¹⁴⁴, und aus der Herzkammer eines ganz besonderen Denkens, eben des Cumontschen. Die Art, in der er als Historiker religiöse Erscheinungen dachte, ist im Licht jüngerer Erkenntnisse in diesen Bereichen, insbesondere der Beiträge der Religionsanthropologie zu den Strategien der Rezeption allochthoner Elemente, zu verstehen und zu überprüfen. Cumonts Verdienst besteht darin, mit sei es auch unvollkommenem begrifflichem Rüstzeug die Problematik der Akkulturation angeschnitten zu haben, indem er zumindest ansatzweise versuchte, die Autonomie der Religionsgeschichte zu behaupten und sich von der lästigen Frage nach der Entstehung des Christentums zu lösen. Letztendlich erscheinen uns die »orientalischen Religionen« heute als eine nicht sehr stichhaltige Kategorie, die zu dekonstruieren an der Zeit ist. Aber wie schon Dumézil in Hinblick auf den Begriff indoeuropäische Zivilisation bemerkte: »Alles in allem spricht gerade für die Bezeichnung, dass sie ihrem Gegenstand nicht adäquat ist: sie erscheint so als das, was sie zu sein hat, ein konventionelles Zeichen.«¹⁴⁵

BIBLIOGRAPHIE

Beard, M. / North, J. / Price, S. (1998): *Religions of Rome*, 2 Bde., Cambridge, Cambridge University Press.

Belayche, N. (2000): »L'Oronte et le Tibre: l'Orient des cultes orientaux de l'empire romain«, in: Amir-Moezzi, M. A. / Scheid, J. (Hg.): *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences religieuses, 110), S. 1–35.

Belayche, N. (2001): »Deae Syriae Sacrum«. La romanité des cultes »orientaux«, *Revue Historique*, 302, S. 565–592.

Beugnot, A. (1835): *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, 2 Bde., Paris, Firmin Didot Frères.

Bianchi, U. (1976): *The Greek Mysteries*, Leiden, Brill.

Boissier, G. (1891): *La fin du paganisme. Etude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siècle*, 2 Bde, Paris, Hachette.

Boissier, G. (1979): *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Hildesheim / New York, Georg Olms Verlag (Nachdruck der in Paris 1874 bei Hachette erschienenen Ausgabe).

- Bonnet, C. (1997): *La correspondance scientifique de Franz Cumont conservée à l'Academia Belgica de Rome*, Turnhout, Brepols.
- Bonnet, C. (2000): »Franz Cumont et les risques du métier d'historien de religion«, *Hieros. Bulletin annuel de la Société belgo-luxembourgeoise d'histoire des religions*, 5, S. 12–29.
- Bonnet, C. (2001–2002): »Noi ora conosciamo il male di cui morirono gli dei della vecchia Roma«. La réception en Italie des *Religions orientales dans le paganisme romain* de Franz Cumont«, *Hormos*, 3–4, S. 247–300.
- Bonnet, C. (2005): *Le »Grand atelier de la science«. Franz Cumont et l'Altertumswissenschaft. Héritages et émancipation. Des études à la première guerre mondiale (1888–1923)*, 2 Bde., Rom, Institut Historique Belge de Rome.
- Borgeaud, P. / Prescendi, F. (Hg.) (2003): *Wissowa 2002: cent ans de religion romaine*, München / Leipzig, Saur (Archiv für Religionsgeschichte, 5).
- Braun, F.-M. (o.J.): »Autour de l'histoire des religions. Les religions orientales dans le paganisme romain«, *La cité chrétienne*, S. 222–226.
- Bravo, B.: »Dieu et les dieux chez Creuzer et F. G. Welcker«, in: Schmidt, F. (Hg.) (1988): *L'impensable polythéisme*, Paris, EHESS, S. 375–424.
- Briant, P. (2003a): »La tradition gréco-romaine sur Alexandre le Grand dans l'Europe moderne et contemporaine: quelques réflexions sur la permanence et l'adaptabilité des modèles interprétatifs«, in: Haagsma et al. (Hg.): *The impact of classical Greece on European and National Identities*, Amsterdam, J. C. Gieben, S. 161–180.
- Briant, P. (2003b): *Darius dans l'ombre d'Alexandre*, Paris, Fayard.
- Briant, P. (2005): »Alexandre et l'hellénisation de l'Asie: l'histoire au passé et au présent«, *Studi ellenistici*, 16, S. 9–69.
- Burkert, W. (1991): *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München, C. H. Beck.
- Cabanel, P. (1999): »Les sciences religieuses en Europe et la formation de Franz Cumont«, *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et Méditerranée*, 111 (2), S. 611–621.
- Cancik, H. / Rüpke J. (Hg.) (1997): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997.
- Cancik, H. (1998): »Mysterien / Mystik«, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, hg. v. H. Cancik et al., Bd. IV, Suttgart, W. Kohlhammer, S. 174–178.
- Cumont, F. (1893): [Cours inaugural à l'Université de Gand], *Revue de l'Instruction Publique en Belgique*, 36, S. 9–19.
- Cumont, F. (1906): *Les religions orientales dans le paganisme romain: conférences faites au Collège de France en 1905*, Paris, Leroux.
- Cumont, F. (1926): *Fouilles de Doura-Europos, 1922–1923*, Paris, P. Geuthner.
- Cumont, F. (1929): *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4. (überarbeitete und ergänzte) Auflage, Paris, Geuthner.
- Cumont, F. (1981): *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, 5. unveränderte Auflage, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Nachdruck der v. Kurt Latte besorgten 3. Auflage von 1923).
- Cumont, F. (1989): *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, nach der vierten französischen Auflage unter Zugrundelegung der Übersetzung Gehricks bearbeitet von August

- Burckhardt-Brandenberg, 9. unveränderte Auflage, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Nachdruck der 3. deutschen Auflage, Leipzig, Teubner, 1931).
- Cumont, F. (2006): *Les religions orientales dans le paganisme romain*, hg. v. Bonnet C. / Haperen, F. v., Turin, Nino Aragno (vermehrte Neuauflage der 4. Auflage, Paris, Geuthner, 1929).
- Dumézil, G. (1992): *Mythes et dieux des Indo-Européens*, hg. v. H. Couteau-Bégarie, Paris, Flammarion.
- Durkheim, E. (2007 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, aus dem Französischen von Ludwig Schmidts, Frankfurt a. M., Verlag der Weltreligionen.
- Duruy, V. (1879–1885): *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des Barbares*, 7 Bde., Paris, Librairie Hachette.
- Dussaud, R. (1923): »Ernest Renan historien des religions orientales«, *Journal de psychologie normale et pathologique*, S. 345–352.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1878): *La Cité antique. Etude sur des cultes, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Hachette.
- Gibbon, E. (2003 [1776–1788]): *History of the Decline and the Fall of the Roman Empire*, 6 Bde., London.
- Giusti, S. (1988): *Storia e mitologia. Con antologia di testi di Raffaele Pettazzoni*, Rom, Bulzoni.
- Grosrichard, A. (1979): *La structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil.
- Hilaire, Y.-M. (1999): *De Renan à Marrou: L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863–1968)*, Lille, Presses universitaires de Lille.
- Hubert, H. (1899): »Essai sur la nature et la fonction du sacrifice«, *Année sociologique*, II, S. 29–138.
- Hubert, H. / Mauss, M (1906): »Mélanges d'histoire des religions«, *Revue d'histoire des religions*, 58, S. 163–203.
- Isaac, B. (2004): *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton / Oxford, Princeton University Press.
- James, W. (1997 [1902]): *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M., Insel.
- Kaizer, T. (2006): »In search of Oriental Cults. Methodological problems concerning ›The particular‹ and ›The general‹ in Near Eastern Religion in the Hellenistic and Roman Periods«, *Historia*, 55, S. 26–47.
- Krech, V. (2002): *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Laplanche, F. et al. (Hg.) (2007): *Alfred Loisy cent ans après. Autour d'un petit livre. Actes du colloque international tenu à Paris, les 23–24 mai 2003*. Turnhout, Brepols.
- Lavagne, H. (2000): »Lettres inédites de Franz Cumont à Salomon Reinach«, *Comptes rendus des séances de l'année 2002 – Académie des inscriptions et des belles lettres*, April–Juni, S. 763–774.
- Lehmann, E. (1923 [1908]): *Mystik in Heidentum und Christentum*, Leipzig, Teubner.
- Loisy, A. (1930 [1919]): *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, Nourry.
- Lörinszky, I. (2002): *L'Orient de Flaubert. Des écrits de jeunesse à Salammbô: La construction d'un imaginaire mythique*, Paris, L'Harmattan.
- MacMullen, R. (1981): *Paganism in the Roman Empire*, New Haven / London, Yale University Press.

- Marchand, S. (2003): »From Liberalism to Neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the religious Turn in *fin-de-siècle* German Classical Studies«, in: Gildenhard, I. / Ruehl, M. (Hg.): *Out of Arcadia. Classics and Politics in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*, London, Institute of Classical Studies (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79), S. 129–160.
- Marchand, S. (2004): »Philhellenism and the *furor orientalis*«, *Modern Intellectual History*, 1 (3), S. 331–358.
- Mauss, M. / Hubert, H. (1974 [1902/1903]): »Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«, in: ders.: *Soziologie und Anthropologie*, Bd. 1, aus dem Französischen von Henning Ritter, München, Hanser, S. 43–179.
- Mazzarino, S. (1964): »Qu'est-ce que l'Histoire«, *De homine*, 9–10, S. 61–86.
- Mazzarino, S. (2004): *L'impero romano*, Bd. 1, Bari, Laterza.
- Michelotto, P. G. (2001): »Un opera »anomala« di M. I. Rostovtzeff«, *Acme*, 54, S. 37–73.
- Montfaucon, B. v. (1807): *Griechische, Römische und andere Alterthümer für Studierende, Zeichner, Mahler, Bildhauer, Kupferstecher, Gold- und Silberarbeiter und andere Künstler*, 9., vermehrte Aufl., hg. v. J. F. Roth, Nürnberg, in der Riegel-Wießnerschen Buch- und Kunsthandlung.
- Motte, A. / Bonnet, C. (Hg.) (1999): *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort*, Turnhout, Brepols.
- Münch, M. (1976): *La Symbolique de Friedrich Creuzer*, Paris, Ophrys.
- Mussolini, B. (1953): *Opera omnia*, Bd. 5, Florenz, La Fenice.
- Olender, M. (1995 [1989]): *Die Sprachen des Paradieses: Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*, aus dem Französischen von P. D. Krumme, Frankfurt a.M., Campus.
- Pailler, J.-M. (1989): »Les religions orientales, troisième époque«, *Pallas*, 35, S. 95–113.
- Pailler, J.-M. (1999): »Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continue«, *Mélanges de l'Ecole française de Rome: Italie et Méditerranée*, 111 (2), S. 635–646.
- Payen, P. (2006): »L'Orient au laboratoire de l'hellénisme. I. Droysen«, *Archiv für Religionsgeschichte*, 8, S. 161–178.
- Pettazzoni, R. (1997 [1924]): *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Cosenza, L. Giordano.
- Pfaff-Reydellet, M. (2003): »Les »vertus impériales« et leur rôle dans la divinisation du prince selon Wissowa«, *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, S. 80–99.
- Prescendi, F. (2003): »Les dieux »vraiment« romains de Wissowa«, *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, S. 4–15.
- Price, S. (2003): »Homogénéité et diversité dans les religions à Rome«, *Archiv für Religionsgeschichte*, 5, S. 180–197.
- Quinet, E. (1857): *Le Génie des Religions. De l'Origine des Dieux*, Paris, Pagnerre.
- Reitzenstein, R. (1966 [1910]): *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Hildesheim, Olms.
- Renan, E. (1994): »Leçon inaugurale au Collège de France, chaire de langues hébraïque, chaldaïque et syriaque, 21 février 1862«, in: *Œuvres complètes*, Bd. II, Paris, S. 317–335.

- Renan, E. (1995): »Marc-Aurèle et la fin du monde antique«, in: ders.: *Histoire des origines du christianisme*, Bd. II, hg. v. L. Rétat, Paris, Robert Laffont.
- Réville, J. (1886): *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, Ernest Leroux.
- Rostovtzeff, M. I. (1938): *The Mentality of the Hellenistic World and the After-Life*, Harvard University, Harvard Divinity School Bulletin.
- Rostovtzeff, M. I. (1998 [1941]): *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt*, 3 Bde., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rostovtzeff, M. I. (2003 [1927]): *Mystic Italy*, New York, Kessinger Publishing.
- Rousselle, A. (1989): »La transmission décalée. Nouveaux objets ou nouveaux concepts?«, *Annales ESC*, 44, S. 161–171.
- Rousselle, A. (1999): »Cumont, Loisy et la Revue d'histoire et de littérature religieuse«, *Mélanges de l'Ecole française de Rome, Italie et de la Méditerranée*, 111 (2), S. 577–598.
- Rüpke, J. (1997): »Römische Religionen und »Reichsreligion«. Begriffsgeschichtliche und methodische Bemerkungen«, in: Cancik, H. / Rüpke J. (Hg.): *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Said, E. (1981 [1978]): *Orientalismus*, übersetzt v. Liliane Weissberg, Frankfurt a.M. / Berlin / Wien, Ullstein.
- Sainte-Croix, Baron de (1817): *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme*. Seconde édition revue et corrigée par M. le Baron Silvestre de Sacy, Paris, De Bure frères.
- Scarpi, P. (Hg.) (2002): *Le religioni dei misteri*, Bd. 1, Mailand, Fondazione L. Valla.
- Schmidt, F. (2002): »L'évangile selon saint Gustave, ou la construction de l'Orient dans l'Hérodiade de Flaubert«, in: Amir-Moezzi, M. A. / Scheid, J. (Hg.): *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Turnhout, Brepols, S. 71–85.
- Schwab, R. (1950): *La Renaissance orientale*, Paris, Payot.
- Seeck, O. (2000): *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Darmstadt, Primus-Verlag.
- Toutain, J. (1911): *Les cultes païens dans l'empire romain*, Bd. 1: *Les provinces latines*, Bd. 2: *Les cultes orientaux*, Paris, Ernest Leroux.
- Toutain, J. (1917–1920): *Les cultes païens dans l'empire romain*, Bd. 3: *Les cultes indigènes nationaux et locaux*, 1. Teilband: *Les cultes africains – Les cultes ibériques*; 2. Teilband: *Les cultes de la Gaule romaine*, Paris, Ernest Leroux.
- Turcan, R. (1992): *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres.
- Turchi, N. (1930): *Fontes Historiae Mysteriorum aevi Hellenistici*, Rom, Libreria di Scienze e Lettere.
- Tzschirner, H. G. (1829): *Der Fall des Heidenthums*, Leipzig, J. A. Barth.
- Weber, M. (1968 [1904]): »Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 3. Aufl., Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Winckelmann, J. J. (1993): *Geschichte der Kunst des Altertums*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wissowa, G. (1912): *Religion und Kultus der Römer*, München, C. H. Beck.

NOTES

1. Rousselle (1989).
2. Vgl. vor allem Motte / Bonnet (1999); Bonnet (1997).
3. Meine Arbeit wurde durch einige entscheidende Untersuchungen erleichtert: Paillier (1989), (1999), Belayche (2000), (2001).
4. Payen (2006). Bonnets Artikel über Cumont wurde ursprünglich als Gegenstück zu einem Beitrag Pascal Payens über Droysen publiziert. [A.d.Ü.]
5. Rousselle (1989), S. 167, meint, der ursprüngliche Titel habe gelautet: *Les cultes d'Asie Mineure dans le paganisme romain* (»Die Kulte Kleinasien im römischen Heidentum«), weil 1906 bei Leroux eine Broschüre dieses Titels erschien. Es handelte sich aber schlicht um den von Leroux veröffentlichten Sonderdruck eines in der *Revue d'histoire des religions* (Nr. 53, 1906) erschienenen Artikels. Réville, der Cumont tatsächlich darum bat, in dieser Zeitschrift Vorabdrucke seiner Vorlesungen zu veröffentlichen, spricht in seinen Briefen von der Vorlesungsreihe *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Briefe vom 27.10. und 13.12.1905 sowie vom 14.1.1906).
6. Diese 1853 eingerichtete Stipendienstiftung für protestantische Theologiestudenten organisierte ab 1878 nicht konfessionsgebundene Vorträge zur Religionsgeschichte. Vor Cumont hatten hier bereits M. Müller (1878), E. Renan (1880) und A. Réville (1884) gastiert.
7. Zu diesen »intellektuellen und verlegerischen Netzwerken«, der Bedeutung protestantischer Kreise und der Tendenz zur Entkonfessionalisierung des Studiums der Religionen vgl. P. Cabanel (1999). Emile Guimet, ein reicher Industrieller aus Lyon, transferierte seine Sammlungen 1888 nach Paris. Er finanzierte von nun an eine Verlagsreihe und die *Revue de l'histoire des religions*.
8. Cumont (1989), S. IX.
9. Michel kehrte zur Universität Lüttich zurück, die er 1892 verlassen hatte. Das Cumont-Archiv bewahrt über 500 Briefe von seiner Hand auf. In seinem Brief vom 18. Januar 1906 nimmt er Cumonts Vorschlag an, ihm sein Werk zu widmen: Cumont schenke ihm Unsterblichkeit, schreibt er. Der Hypothese A. Rousselles, der zufolge es sich bei dieser Widmung um eine »Fehlleistung« handle, da der neue und wahre Lehrer Cumonts Loisy gewesen sei, schließe ich mich nicht an.
10. In Cumonts Korrespondenz finden sich zahlreiche Zuschriften von Freundinnen und Verwandten des Verfassers sowie von Damen aus dem Adel, die die Zugänglichkeit der »Lehre« des belgischen Gelehrten rühmen.
11. Die beiden so dicht aufeinander folgenden Auflagen erklären sich durch einen Konflikt zwischen den Verlegern Leroux (der die beiden ersten Auflagen besorgt hatte) und Geuthner, der die dritte Auflage veröffentlichen wollte, aus der schließlich die vierte wurde. (Eine von C. Bonnet und F. van Haepelen besorgte, um eine historiographische Einleitung und einen Anhang mit eigenhändigen Anmerkungen Cumonts vermehrte Neuausgabe der vierten Auflage erschien 2006 bei Nino Aragno editore in Turin. [A.d.Ü.])
12. Vgl. Bonnet (2001–2002).
13. Cumonts Briefe an seine deutschen Lehrer, insbesondere Diels und Usener, zeugen davon. Vgl. Bonnet (2005).
14. Dies gilt allerdings nicht uneingeschränkt, vgl. Braun (o.J.), der die O.R. ausgesprochen positiv bewertet.
15. Vgl. Bonnet (2000).
16. Vgl. die undifferenzierten, aber entsakralisierenden Bemerkungen von R. MacMullen (1981), S. 116 f.
17. Toutain (1911).
18. Vgl. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1912, S. 125–129.
19. Toutain (1917–1920).

20. *Revue de l'Histoire des Religions*, 1922, S. 88–91.
21. Vgl. dazu weiter unten.
22. Cumont (1989), S. IX.
23. Ebd.
24. Ebd., S. X.
25. Ebd., S. IX.
26. Diese Perspektive findet ihren Widerhall namentlich in den Werken von M. I. Rostovtzeff ([1927], [1938]; vgl. Michelotto [2001]) und S. Mazzarino (2004), der von der Auflösung der *classicità* als »relevantester soziologischer Tatsache in der Kulturgeschichte« spricht. Vgl. auch Mazzarinis Aufsatz ([1964], S. 70), in dem es um die »soziologische oder zumindest moralische Bewertung des Phänomens« geht.
27. Cumont (1989), S. X.
28. Cumont bricht namentlich mit Renans Modell der »Entjudaisierung« und »Verwestlichung« des Christentums, das eine vor allem durch die orientalischen Religionen bewirkte, starke Kontinuität zwischen römischem Heidentum und Christentum voraussetzt.
29. Cumont (1989), S. XIII.
30. Cumont (1989), S. XIV.
31. Im Original deutsch. [A.d.Ü.]
32. Cumont (1989), S. 2.
33. Im Original deutsch. [A.d.Ü.]
34. Vgl. Payen (2006).
35. Cumont (1989), S. 9.
36. Ebd., S. XIV.
37. Ebd., S. XV.
38. Ebd., S. XVI.
39. Ebd., S. 185.
40. Ebd., S. 10.
41. Ebd., S. 14.
42. Ebd., S. 15.
43. Ebd., S. 18.
44. Ebd., S. 21.
45. Ebd., S. 22.
46. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht die Anmerkung 6 zu Kapitel 2, in der Cumont zu Chamberlain, Seeck und Tenney Frank (dies allerdings erst in der vierten Auflage) auf Distanz geht; Gobineau wird andernorts zitiert. Vgl. Isaac (2004).
47. Im Original deutsch. [A.d.Ü.]
48. Vgl. weiter unten.
49. Cumont (1989), S. 24.
50. Ebd., S. 39.
51. Vgl. Mussolini (1953), S. 278–283; Bonnet (2001–2002).
52. Cumont (1989), S. 26.
53. Ebd., S. 34.
54. Ebd., S. 42.
55. Vgl. weiter unten, Punkt 7.
56. Cumont arbeitete damals mit Achille Vogliano an der Publikation des großen Bacchusepigraphs von Tusculum. Die vierte Auflage wird auch um 16 Bildtafeln (33 Fotos) vermehrt, womit Cumont auf einen unterschiedlichen Einsatz von Bildern im historischen Diskurs und in wissenschaftlichen Veröffentlichungen reagiert, wie etwas später auch Rostovtzeff in seiner *Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt* (1941), die er seiner Frau und Cumont widmete, der dazu schrieb: »Diese Illustration bedeutet jedoch keinen

bloßen Schmuck. Die Werke der Kunst wirken ja stärker auf unsere Einbildungskraft, bringen uns in unmittelbarere Verbindung mit der Vergangenheit als gedankliche Werke, die durch die Schrift wiedergegeben werden; auch werden sie immer mehr zu einer wertvollen Nachrichtenquelle für die Geschichte des Altertums« (Cumont [1989], S. VI).

57. Dabei ist jedoch ein Zusatz zu S. 189 der vierten Auflage (Cumont [1929]; vgl. Cumont [1906], S. 248) zu beachten.

58. Cumont (1989), S. 178.

59. Ebd., S. 21.

60. Ebd., S. 181.

61. Ebd., S. 182.

62. Ebd., S. 186.

63. Ebd., S. 187, mit Verweis auf Auguste Comte.

64. Ebd., S. 190.

65. Für diese Untersuchung habe ich in erster Linie die in der Academia Belgica zu Rom aufbewahrte persönliche Bibliothek Cumonts benutzt, in der sich die Mehrzahl der Werke befindet, die seine Arbeit und sein Denken speisten.

66. Vgl. weiter unten.

67. Sainte-Croix (1817), S. 3.

68. Vgl. Tzschirner (1829). In England findet sich diese Problemstellung natürlich schon bei Gibbon (2003 [1776–1788]).

69. Beugnot (1835), S. 3.

70. Zu Renan vgl. vor allem Dussaud (1923) und Hilaire (1999).

71. Renan (1995), S. 804.

72. Ebd., S. 1035: »Man kann sagen: Hätte irgendein tödliches Übel das Christentum in seiner Entwicklung aufgehalten, wäre die Welt mithraistisch geworden.«

73. Ebd., S. 1033.

74. In einem Brief an die Marchesa Arconati-Visconti vom 25. Juli 1915 schreibt Cumont: »Renan gilt heute als ein schüchterner Geist, ein verschreckter Konservativer, ein Reaktionär, ein Pfaffe. Bald wird man ihn als einen Kirchenvater zitieren.«

75. Olender (1995 [1989]).

76. Gleichzeitig hält Renan das Christentum für die vollendetste Religion der Menschheit.

77. Duruy (1879–1885), Bd. V, S. 738–754.

78. Ebd., S. 739.

79. Ebd.

80. Diese Arbeit leisten Priester und Philosophen.

81. Ebd., S. 749.

82. Ebd. S. 777.

83. Fustel de Coulanges (1878), S. 103 f., zit. bei Réville (1886), S. V.

84. Réville (1886), S. V.

85. Ebd., S. VII.

86. Ebd., S. 21.

87. Ebd., S. 188.

88. Ebd., S. 284.

89. Boissier (1979 [1874]).

90. Ebd., S. 442.

91. Ebd., S. 445.

92. Ebd., S. 442.

93. Boissier (1891), Bd. 1, Vorwort, S. 7.

94. Vgl. Bonnet (2005), Wissowa (1912).

95. Vgl. Rüpke (1997), S. 8 f.: »Gerade unter dem Aspekt der Trennung von Eigenem und Fremdem reflektiert Wissowa über die Folgen der Reichsbildung für die römische Religion.« Vgl. auch mehrere Beiträge des jüngsten Kolloquiums über Wissowa in: Borgeaud / Prescendi (2003). Unterstrichen wird hier, dass Wissowa »der Theorie des Gegenstands seines Handbuchs wenig Energie widmet« und »keinerlei mythische oder philosophische Spekulation ihn belastet« (Prescendi [2003], S. 4).
96. Seeck (2000).
97. Pfaff-Reydellet (2003).
98. Vgl. Lavagne (2000). Die Gesamtausgabe der Korrespondenz Cumont-Reinach wird zur Zeit von Henri Duchêne und der Verfasserin vorbereitet. Hubert veröffentlichte seinen *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* 1899, seine (mit Marcel Mauss verfasste) *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (»Entwurf einer allgemeinen Theorie der Magie«) 1902/1903, seine *Mélanges d'histoire des religions* (ebenfalls mit Mauss) 1909; vor allem publizierte Durkheim 1912 die *Formes élémentaires de la vie religieuse* (»Elementare Formen des religiösen Lebens«).
99. Said (1981 [1978]).
100. Vgl. die ausgezeichnete Analyse von S. Marchand (2004), deren Untersuchungsfeld Deutschland darstellt, sowie Marchand (2003).
101. Renan (1994).
102. Marchand (2004), S. 346–353.
103. Montfaucon (1807).
104. Winckelmann (1993).
105. Vgl. Cumont (1893).
106. Vgl. Schmidt (2002), Lörinszky (2002).
107. Vgl. Grosrichard (1979).
108. Vgl. Quinet (1857).
109. Vgl. Schwab (1950).
110. Aus der Vorrede: »Im Zeitalter Ludwig's XIV. war man Hellenist, gegenwärtig ist man Orientalist. Das ist ein Schritt vorwärts. Nie haben so viele Kräfte auf einmal den großen Schacht von Asien durchwühlt.« (*Victor Hugos sämtliche poetische Werke. Zweiter Band*, übers. v. Ludwig Seeger, zitiert nach: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=4062&kapitel=88&cHash=fdb19737c4chap093#gb_found).
111. Münch (1976). Vgl. auch Bravo (1988) und Borgeaud / Prescendi (2003), S. 153–162.
112. Vgl. Payen (2006).
113. Vgl. auch Briant (2003a), (2003b), (2005).
114. Gobineaus Ideologie von der arischen Reinheit und dem negativen Einfluss der Semitisierung auf die Griechen trug ihm eine Sonderstellung ein; vgl. Briant (2005), S. 39.
115. Ohne jedoch Droysen je zu zitieren.
116. Vgl. Cumont (1926), S. XLV. Briant (2005), S. 47, unterstreicht zu Recht die Parallele zu manchen Passagen bei Rostovtzeff.
117. Cumont (1989), S. 177.
118. Ebd., S. XV.
119. Vgl. Belayche (2000).
120. Tacitus, *Annalen* 15, 44, 3: quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.
121. Juvenal, *Satiren* III, 62: iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes.
122. Qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur[...] (Iulii Pauli Sententiae, 5.21.2). [A.d.Ü.]
123. Cumont (1989), S. 218, Anm. 33.
124. Ebd., S. 186. Vgl. dazu Cancik (1998), Burkert (1991).
125. Gefühl frommer Scheu, schaudernde Bewunderung. [A.d.Ü.]

126. Obgleich Historiker, bedient Cumont sich oft der mentalen Kategorien der Theologie, die die Religionen klassifiziert. In einem Brief an Wilamowitz aus dem Jahr 1907 spricht er vom »Wert des Heidentums«.
127. Reitzenstein (1966 [1910]), Loisy (1930 [1919]).
128. Zur Bedeutung der Mystik und der Mysterien in der deutschen Geschichtsschreibung zur Zeit Cumonts vgl. Krech (2002). Nicht zu vernachlässigen sind auch die Beiträge von William James (1997 [1902]) und Edvard Lehmann (1923 [1908]), einem dänischen Usener-Schülers, der mit Cumont korrespondierte.
129. Vgl. Rousselle (1999) und meinen Beitrag in Laplanche (2007).
130. Loisy fügt den orientalischen Religionen den Dionysoskult, die Orphik und Eleusis hinzu.
131. Pettazzoni (1997 [1924]).
132. Vgl. Giusti (1988). Ein Jahr vor Pettazzonis Werk erschienen Turchis *Fontes Historiae Mysteriorum* (1923, erneut 1930).
133. Die Verfeinerung der Typologie durch die Schule Ugo Bianchis, der die Religionen in *mistiche* (»mystische«), *misteriche* (»mysterische«) und *misteriosofiche* (»mysteriosophische«) einteilt, löst diese Aporien nicht auf: vgl. Bianchi (1976); siehe auch die Einleitung zu Scarpi (2002).
134. Burkert (1991), S. 11.
135. Burkert (1991), S. 34.
136. Ich möchte daran erinnern, dass der letzte Brief der in Rom aufbewahrten Korrespondenz Cumonts von Vermaseren unterzeichnet ist.
137. Turcan (1992), S. 14.
138. Ebd., S. 9.
139. Ebd.
140. Ebd., S. 13 f.
141. Beard et al. (1998), S. 246–312. Vgl. auch Price (2003).
142. Die Experten des religiösen Lebens im Vorderen Orient zur Zeit des Hellenismus und der römischen Herrschaft tendieren in dieselbe Richtung, wobei sie die Spannungen zwischen Heterogenität und Homogenität, zwischen lokaler und regionaler, nationaler und internationaler Ebene hervorheben; vgl. Kaizer (2006).
143. Hier ist an Max Webers Text über wissenschaftliche Objektivität zu erinnern, in dem er die Geschichte der Wissenschaft vom sozialen Leben definiert als »stete(n) Wechsel zwischen dem Versuch, durch Begriffsbildung Tatsachen gedanklich zu ordnen, – der Auflösung der so gewonnenen Gedankenbilder durch Erweiterung und Verschiebung des wissenschaftlichen Horizontes, – und der Neubildung von Begriffen auf der so veränderten Grundlage« (Weber [1968 (1904)], S. 207). Was nicht besagt, dass die »orientalischen Religionen« ein Idealtyp sind.
144. Im französischen Text deutsch. [A.d.Ü.]
145. Dumézil (1992), S. 15.

INDEX

Schlüsselwörter : Franz Cumont, Antike, Römische Religion, orientalische Religionen, Mysterienkult, Christentum

Mots-clés : Franz Cumont, Antiquité, religion romaine, religions orientales, culte à mystères, christianisme

AUTEURS

CORINNE BONNET

Corinne bonnet ist Professorin für Alte Geschichte an der Universität Toulouse (UTM) und leitet das Projekt PLH-ERASME über die Rezeption der Antike. Nähere Informationen finden Sie hier.